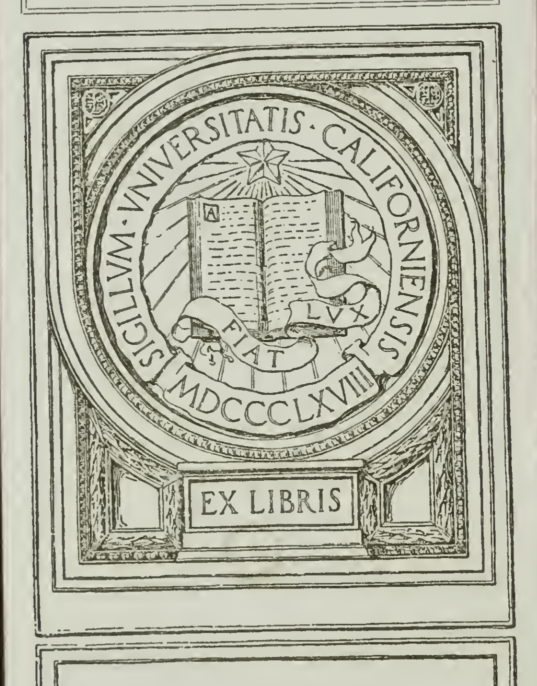
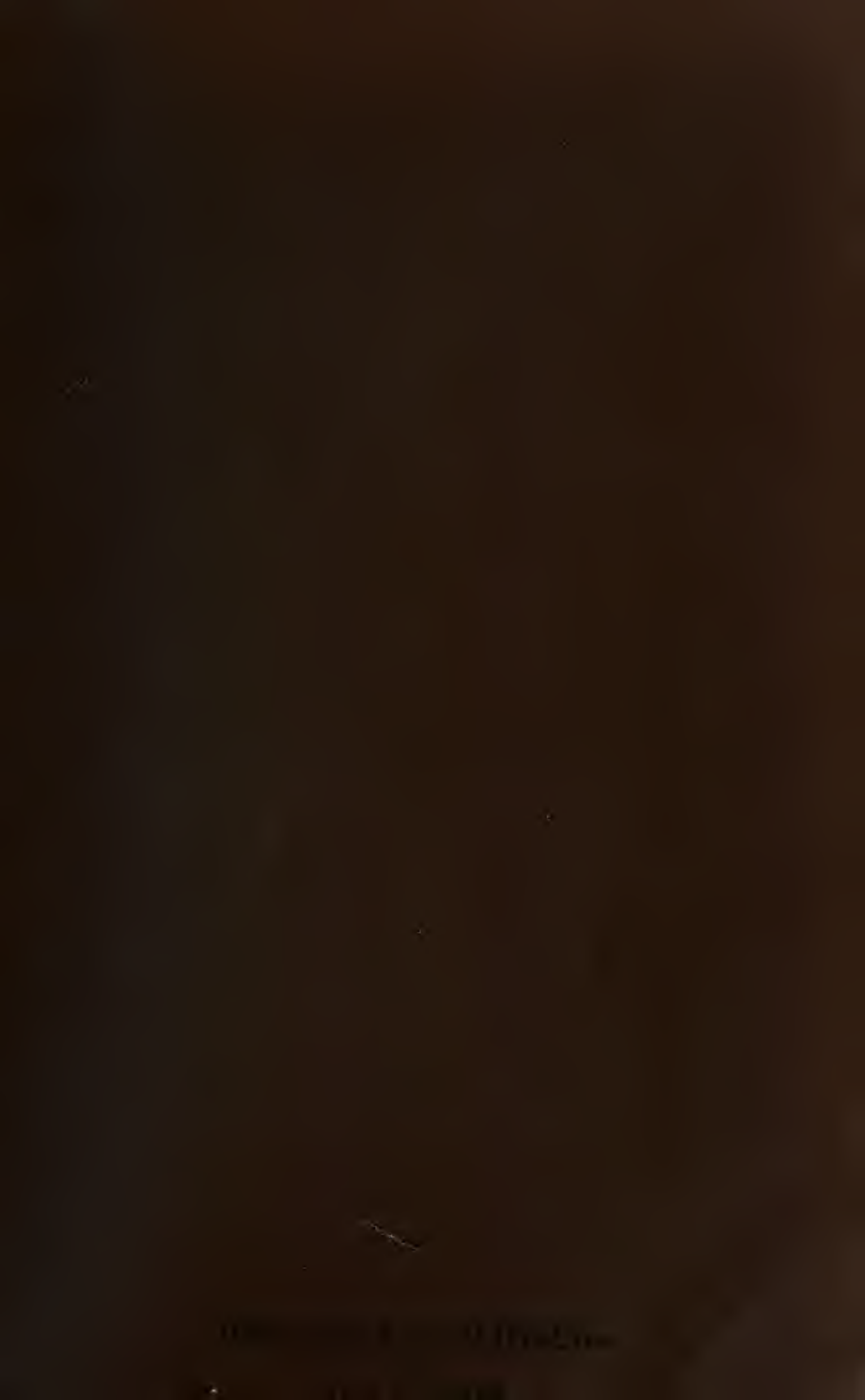

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 364 901 9


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS







Geschichte

der

neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Erster Band.

Allgemeine Einleitung.
Descartes' Leben, Werke und Lehre.

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1912.

Descartes'

Leben, Werke und Lehre.

Von

Kuno Fischer.

Fünfte Auflage.



Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1912.

Verlags-Nr. 751.

Omne est verum quod valde clare et distincte percipio.

Descartes.

Vorbemerkung.

Die Herausgabe der Geschichte der neuern Philosophie erfolgt unter dankenswerter Beratung von Herrn Geheimerat Professor Dr. W. Windelband.

Für die Neuauflage des vorliegenden Bandes bestand noch eine eigene Anordnung Kuno Fischers: es sollten die Zitate durchweg nach der großen Akademieausgabe der Werke Descartes' umgeschrieben und zugleich die in dieser enthaltenen neuen Feststellungen berücksichtigt werden. Ganz im Sinne des verewigten Verfassers ist beides durch Herrn Dr. Hugo Falkenheim (München) geschehen; was von Einzelheiten im Texte selbst ohne stärkeren Eingriff nicht Platz finden konnte, ist in den Anhang verwiesen und am Schlusse, wie bei den übrigen Bänden ein orientierender Bericht über die neuere Literatur sowie ein Namenregister hinzugefügt worden. Zur Ergänzung wird noch Kuno Fischers vielbegehrte Übersetzung der Hauptschriften Descartes' in erweiterter Fassung neu herausgegeben werden.

Heidelberg, im Mai 1902.

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Aus der Vorrede zur vierten Auflage.

Vor fünfundvierzig Jahren ist der erste Teil dieser meiner Geschichte der neuern Philosophie erschienen. Als ich denselben nach einer völligen Umarbeitung in einem sehr vermehrten Umfange wiederum herausgab (1865), bestand das Gesamtwerk aus vier Bänden, welche die Bücher über Descartes, Spinoza, Leibniz und Kant enthielten. Als ich die Vorrede zu der dritten Auflage des ersten Bandes schrieb (1878), waren die Bücher über Fichte und Schelling bereits erschienen, auch in einer neuen und vermehrten Auflage die über Bacon. Während der folgenden Jahre habe ich sämtliche Bände, welche dem ersten gefolgt sind, zu erneuern gehabt und die Bücher über Schopenhauer dem Ganzen hinzugefügt (1893).

Mit dieser Vorrede erscheint das Gesamtwerk in einer neuen Ausgabe, worin die Bücher über Descartes, Malebranche, Spinoza und Kant zum vierten Male das Licht der Welt erblicken sollen. Nirgends ist die Seelenwanderung gewisser und zuträglicher, als in der Welt der Bücher: ich meine diejenigen Bücher, welche berufen sind, wiederzukehren, wobei sie den unbestreitbaren Vorteil haben, daß sie ihrer Schicksale aus den früheren Wanderungen sich erinnern und diese Erfahrungen in den späteren benutzen können.

Die Geistesverwandtschaft zwischen den großen Denkern und Dichtern der Welt, zwischen den Werken der philosophischen und der schönen Literatur gereicht mir zu einem beständigen Gegenstande höchst lehrreicher und erquickender Betrachtung, weshalb es nicht von ungefähr kommt, daß ich in derselben Art, wie über die Philosophen der neuen Zeit, auch eine Reihe Schriften über Shakespeare, Lessing, Goethe und Schiller verfaßt habe.

Heidelberg, den 19. März 1897.

Kuno Fischer.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Viertes Kapitel.

Fünftes Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Siebentes Kapitel.

Achtes Kapitel.

Descartes' Leben, Werke und Lehre.

Erstes Buch.

Descartes' Leben und Schriften.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Viertes Kapitel.

Fünftes Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Siebentes Kapitel.

Achtes Kapitel.

Neuntes Kapitel.

Zweites Buch.

Descartes' Lehre.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Viertes Kapitel.

Fünftes Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Siebentes Kapitel.

Achtes Kapitel.

Neuntes Kapitel.

Zehntes Kapitel.

Elftes Kapitel.

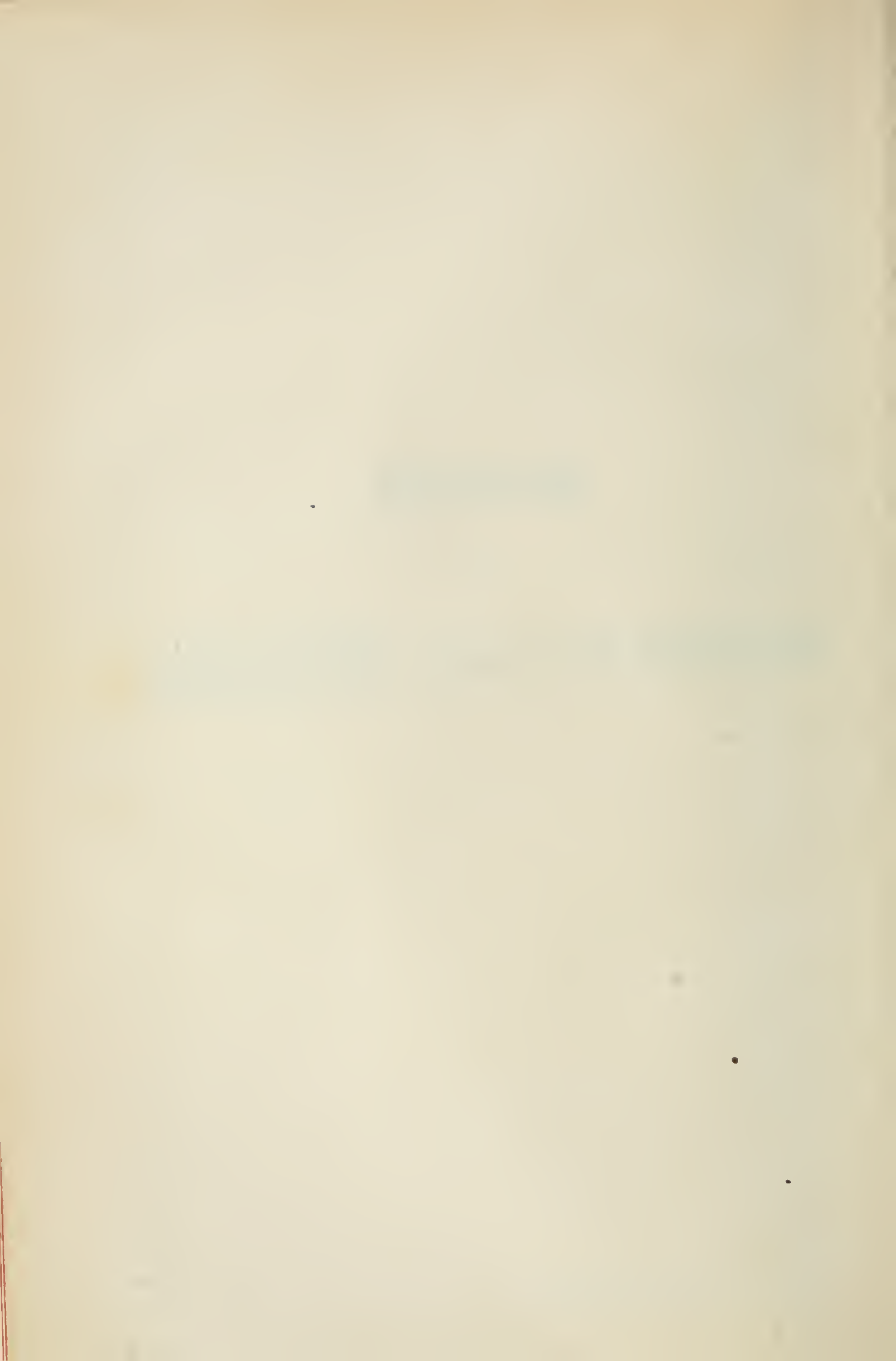
Zwölftes Kapitel.



Einleitung

zur

Geschichte der neuern Philosophie.



Erstes Kapitel.

Geschichte der Philosophie als Wissenschaft.

Der Gegenstand dieses Werkes ist die Philosophie der neuen Zeit. So eigentümlich auch die Lebensbedingungen sind, welche diese Philosophie in sich trägt, so selbstverständlich und einfach die Aufgaben, die sie aus eigenster Einsicht sich setzt, so ist sie doch in ihrem Ursprunge bedingt durch die Geschichte der Philosophie, die ihr vorausgeht. Zwar entsteht sie in einem völlig bewußten Bruch mit der Vergangenheit, sie hat die deutliche und ausgesprochene Gewißheit, daß die Sache wieder einmal ganz von vorn müsse angefangen werden; sie erklärt in ihrer Grundlegung, daß sie voraussetzungslos und von allen überlieferten Lehren, von allen geschichtlich gegebenen und befestigten Autoritäten vollkommen unabhängig sein wolle; sie ist es auch in ihrem Sinne wirklich, aber diese Geistesfreiheit selbst ist eine geschichtlich gewordene, diese Voraussetzungslosigkeit eine geschichtlich bedingte, sie wird allmählich angebahnt und vorbereitet in einer zunehmenden Entfernung von den Grundlagen der früheren Philosophie. Es sind bestimmte Wendepunkte, in denen der menschliche Geist, des Vorhandenen satt, seine ursprüngliche Kraft einsetzt und aus dieser unversieglichen Quelle seine Bildung erneut. Solche Wendepunkte sind in dem Entwicklungsgange der Menschheit tief begründet, lange vorbereitet, darum selten. Sie erscheinen immer nur, wenn die Zeiten erfüllt sind. Einer solchen Erfüllung der Zeiten bedurfte zu ihrer Entstehung auch die neuere Philosophie. Dazu kommt, daß diese Philosophie bei aller Unabhängigkeit ihres Denkens, bei aller Ursprünglichkeit ihrer Grundlagen, doch in einem beständigen Verkehr mit ihren geschichtlichen Voraussetzungen bleibt; sie widerspricht denselben in ihren Anfängen, sie schärft diesen Widerspruch bis zu einem völligen Gegensatz, sie neigt sich in ihrem weiteren Verlauf diesen Voraussetzungen zu und fühlt sich mit ihnen in einer geistigen Verwandtschaft, sie erneut in ihrem jüngsten Zeitalter diesen Gegensatz und

diese Verwandtschaft. So gibt sich die neuere Philosophie zu der früheren stets ein bestimmtes Verhältnis und läßt sie nie aus ihrem Gesichtskreise verschwinden. Daher müssen wir uns in der Einleitung dieses Werkes darüber klar werden, aus welchen geschichtlichen Bedingungen die neuere Philosophie hervorgeht, in welchem Zusammenhange mit dem großen Bildungsgange der Menschheit ihr Zeitalter beginnt.

Schon in dem Begriff einer Geschichte der Philosophie sind gewisse Schwierigkeiten enthalten, die gegen die Möglichkeit der Sache bedenklich machen könnten. Denn ein Begriff ist schwierig, wenn seine Merkmale sich nicht sofort vereinigen lassen; er ist unmöglich, wenn diese Merkmale wirklich unvereinbar sind. Nun scheint zwischen dem Begriff der Geschichte und dem der Philosophie in der Tat ein solcher Widerstreit stattzufinden: Geschichte ist nicht denkbar ohne eine Zeitfolge von Begebenheiten, Philosophie nicht ohne Erkenntnis der Wahrheit, und wahr ist nur diejenige Vorstellung, welche der Sache oder ihrem Gegenstande vollkommen entspricht. Hier aber gibt es bloß die beiden Möglichkeiten, daß die Übereinstimmung zwischen Vorstellung und Sache entweder stattfindet oder nicht: in dem ersten Fall ist die Vorstellung wahr, in dem andern falsch. Die Wahrheit ist nur eine, sie hat keine Reihe oder Zeitfolge von Fällen: darum, wie es scheint, keine Geschichte. Und so erscheint eine Geschichte der Philosophie, eine Reihenfolge verschiedener Systeme, die oft untereinander im größten Widerstreit, nie miteinander in völliger Übereinstimmung sind, als das offenbare Gegenteil der Philosophie selbst, als das deutlichste Zeugnis gegen deren Möglichkeit. So ist der Widerstreit der Philosophen, die Vielheit und Verschiedenheit ihrer Systeme auch stets von denen genommen worden, welche die Möglichkeit einer wahren Erkenntnis bezweifelt haben. Unter den Einwürfen, welche die alten Skeptiker gegen die Philosophie vorbrachten, war der Streit der Systeme einer der ersten und wichtigsten. Es leuchtet ein, daß unter diesem Gesichtspunkte von einer Geschichte der Philosophie im strengen Verstande nicht geredet werden kann; entweder man hält sich an die geschichtlich gegebene Tatsache der vielen sogenannten Systeme, ohne sich um deren Wahrheitsgehalt zu kümmern, und läßt demgemäß von der Geschichte der Philosophie nichts übrig als eine Geschichte der Philosophen, ihrer Lebensverhältnisse, Meinungen

und Schulen, die man darstellt, so gut es die Quellen erlauben, und so gut man die Quellen versteht; oder man fordert die Einheit der wahren Erkenntnis und sieht in jenen verschiedenen Systemen so viele Versuche, die ihr Ziel verfehlt haben, und die man beurteilt ohne jede Rücksicht auf ihren geschichtlichen Charakter. So trennt sich in der Betrachtung der Geschichte der Philosophie das geschichtliche Interesse ganz von dem philosophischen: im ersten Fall wird die Geschichte der Philosophie ein Gegenstand bloß der Erzählung, im zweiten ein Gegenstand bloß der Beurteilung; die Erzählung der ersten Art ist ebenso unkritisch und urteilslos, als die Kritik der zweiten unhistorisch und ohne geschichtliche Einsicht. Unter dem einseitig historischen Gesichtspunkt gibt es wohl eine Geschichte, aber keine Philosophie, und unter dem einseitig kritischen gibt es wohl eine Philosophie, aber keine Geschichte. Diese Philosophie ohne geschichtliches Interesse und ohne das Vermögen, die Dinge historisch zu würdigen, hält die Aufgabe der wahren Erkenntnis entweder für unlösbar und darum die gegebenen Systeme für lauter Irrtümer, oder sie behauptet aus praktischen Gründen eine gewisse in allen Fällen gültige Erkenntnis der Wahrheit, die aber von jenen Systemen teils verfehlt, teils nur unvollkommen erreicht und mit falschen Ansichten vermischt sei. So verfährt sie mit den geschichtlichen Systemen entweder durchaus skeptisch, indem sie alle verwirft, oder eklektisch, indem sie nach einem völlig subjektiven Maßstab das Wahre sondert und auswählt. Diese Kritiker nun sind bei weitem nicht, was sie sein wollen: sie meinen, den geschichtlichen Systemen gegenüber, die sie von oben herab ansehen, höchst unbefangen und unabhängig zu urteilen, als ob sie über der Geschichte der Philosophie ständen; sie wissen nicht, daß sie ihre eigenen Standpunkte von eben dieser Geschichte empfangen, daß diese Standpunkte selbst geschichtlich geworden und vorbereitet sind, daß sie aus einer ganz bestimmten geschichtlichen Lage der Philosophie mit Notwendigkeit hervorgehen und eben dadurch zeitweilig berechtigt werden.

Es ist natürlich, daß dieser historische und dieser kritische Gesichtspunkt die ersten und nächsten sind, unter denen man die Geschichte der Philosophie als Gegenstand betrachtet; sie wird zunächst entweder von Geschichtsschreibern oder von skeptischen und eklektischen Philosophen dargestellt. Drei wichtige Quellen für die Kennt-

nis der alten Philosophie sind ebenso viele Beispiele für diese historische, skeptische und eklektische Betrachtungsweise: Laërtius Diogenes, Sextus Empirikus, Johannes Stobäus. Und unter den ersten Schriftstellern, die in der neuen Zeit die Systeme der Philosophen dargestellt und beurteilt haben, gibt es drei, die sich mit jenen Standpunkten vergleichen lassen: Thomas Stanley, Pierre Bayle und Jakob Brucker.

Bei dieser Trennung des historischen und kritischen Standpunktes wird die Aufgabe, welche die Geschichte der Philosophie stellt, nicht gelöst und die Schwierigkeit, welche in der Sache liegt, bloß umgangen. Wir erhalten von den einen Geschichte ohne Philosophie, von den andern Philosophie ohne Geschichte. Geschichte der Philosophie ist begreiflicherweise auf keinem dieser Standpunkte möglich. Und hier kehrt uns die Frage zurück: wie ist Geschichte der Philosophie als Wissenschaft möglich?

Untersuchen wir etwas genauer, ob die Philosophie als Liebe zur Weisheit, als Streben nach Wahrheit oder wahrer Erkenntnis in der Tat den Begriff der Geschichte von sich ausschließt? Lassen wir die gewöhnliche Erklärung für jetzt gelten, nach welcher die Wahrheit in der adäquaten Vorstellung besteht, das heißt in der vollkommenen Übereinstimmung zwischen unserem Begriff und der Sache. Setzen wir die Sache voraus als ein gegebenes, in sich vollendetes Objekt, das unveränderlich sich gleich bleibt, so sind allerdings nur die beiden Fälle möglich, daß unsere Vorstellung diesem so ausgemachten Gegenstande entweder gemäß ist oder nicht. Nehmen wir an, daß es ebenso ausgemacht eine sachgemäße und fertige Vorstellung gibt, so sind nur die beiden Fälle möglich, daß wir diese vorhandene wahre Vorstellung entweder haben oder nicht haben, daß wir die Wahrheit entweder völlig besitzen oder völlig entbehren. Dann ist jede Art der Geschichte aus dem Gebiete der Wahrheit ausgeschlossen.

So aber verhält es sich in keinem Fall. Der Gegenstand unserer Erkenntnis möge noch so ausgemacht und seiner Natur nach unveränderlich sein, die ihm entsprechende Vorstellung unsererseits ist niemals in einer solchen Fertigkeit gegeben, daß wir mit einem Griff dieselbe entweder erfassen oder verfehlen. Selbst wenn die wahren Vorstellungen uns angeboren wären, so müßten wir uns derselben doch allmählich bewußt werden und einen Aufklärungs-

prozeß durchlaufen, der einer Geschichte unseres Bewußtseins gleichkäme. Und wenn die wahren Vorstellungen dem Geiste nicht ursprünglich eingeprägt sind, so müssen sie aus dem Geiste geboren, das heißt gebildet werden, also einen Bildungsprozeß durchlaufen, der nichts anderes sein kann als eine allmählich fortschreitende Berichtigung unserer Begriffe, die in ihrer ersten natürlichen Verfassung den Objekten nicht gemäß sind. In dem menschlichen Bewußtsein ist jede wahre Vorstellung eine gewordene, hier hat jede Wahrheit ihre Geschichte, ohne welche sie nicht zustande kommt: diese Geschichte bildet einen wesentlichen Teil in dem geistigen Bildungs- und Entwicklungsgange des Individuums. Je größere Schwierigkeiten zu überwinden, je mehr Aufgaben zu lösen sind, um die Wahrheit an das Licht zu bringen, um so länger natürlich dauert ihr Bildungsprozeß; ganze Zeitalter bleiben in Irrtümern befangen, welche einzusehen, zu berichtigen, zu überwinden die Kraft neuer Zeiten erfordert wird. An einem solchen Bildungsprozeß arbeiten Jahrhunderte. Eine solche Wahrheit hat eine Geschichte im Großen. Die menschlichen Wissenschaften sämtlich sind geschichtlich geworden und konnten nur durch eine allmähliche Ausbildung werden, was sie sind. Das Weltgebäude in seiner Verfassung, seinen Gesetzen, seiner mechanischen Ordnung bleibt als ein Gegenstand menschlicher Anschauung unverrückt dasselbe, doch mußte die Astronomie eine Reihe von Vorstellungen ausbilden und befestigen, wieder erschüttern und aufgeben, um auf diesem Wege nach so vielen Jahrhunderten die wahren Einsichten zu erreichen. So unrichtig ihr altes System war, dennoch bildete es die notwendige Vorstufe zu dem neuen und richtigen.

Von der obigen Voraussetzung gilt also die zweite nie: daß die wahren Vorstellungen einmal für immer ausgeprägt und fertig sind, vielmehr sind sie allemal zu lösende Aufgaben. Aber auch der erste Satz gilt nicht immer: daß nämlich der Gegenstand unserer Erkenntnis unveränderlich derselbe bleibt. Wenn nun dieser Gegenstand selbst einen Prozeß bildet, selbst in einer Veränderung begriffen ist, die sich immer wieder erneut, nicht in einer solchen Veränderung, die nach denselben Gesetzen beständig wiederkehrt, wie die Bewegungen der Gestirne und der Kreislauf des Lebens, sondern in einer schöpferischen Tätigkeit, in einer wirklich fortschreitenden Bildung? Wenn dieser Gegenstand selbst eine Geschichte

nicht bloß hat, sondern sein ganzes Wesen in dieser Geschichte entfaltet und dartut, ohne es je in irgendeinem Abschnitte derselben zu erschöpfen? Wenn mit einem Worte dieser Gegenstand lebendiger, geistiger Natur ist? So leuchtet ein, daß die Erkenntnis eines solchen Objekts nicht bloß, wie jede menschliche Einsicht, einer Ausbildung bedarf, sondern, um ihrem Gegenstande gleichzukommen, selbst in einem geschichtlichen Fortschritt begriffen sein muß. Ein fortschreitender Bildungsprozeß kann nur begriffen werden in einem fortschreitenden Erkenntnisprozeß.

Dieser fortschreitende Bildungsprozeß ist der menschliche Geist, dieser fortschreitende Erkenntnisprozeß ist die Philosophie als die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes. Denn es ist klar, daß der menschliche Geist als selbstbewußtes Wesen sich Gegenstand sein, darum sich Problem werden muß: er muß suchen, dieses Problem zu lösen, er kann ohne ein solches Streben nicht sein. Eben dieses Streben ist die Philosophie. Ohne dasselbe könnte der Geist nicht sich selbst Problem, nicht sein eigenes Objekt, also nicht selbstbewußt sein. Das menschliche Selbstbewußtsein enthält eine Frage, welche die Philosophie auflöst. Der menschliche Geist ist gleich einer geschichtlichen Entwicklung, die in einer Mannigfaltigkeit von Bildungen, in einer Reihe von Bildungssystemen verläuft, die der Geist aus sich hervorbringt, erfüllt, auslebt, und woraus er als seinem Stoff neue Kulturformen erzeugt. Was kann diesem Objekt gegenüber die Erkenntnis, die ihm entsprechen will, anderes sein, als eine Mannigfaltigkeit und Reihe von Erkenntnissystemen, die gleich ihrem Objekt ein geschichtliches Leben führen? Was also kann die Philosophie in dieser Rücksicht anderes sein, als Geschichte der Philosophie? Sie ist wie eine Größe, deren Wert ausgemacht wird in einer Reihe von Größen. Auf den ersten Blick schien es, als ob der Begriff der Philosophie die Möglichkeit einer Geschichte als etwas ihr Unverträgliches von sich ausschließt; jetzt sehen wir, daß im Gegenteil die Philosophie die geschichtliche Entwicklung nicht bloß als eine Möglichkeit zuläßt, sondern als eine Notwendigkeit fordert, daß jedem philosophischen System mit seinem geschichtlichen Wert auch seine geschichtliche Wahrheit zukommt, daß jedes dieser Systeme ebensosehr in seiner geschichtlichen Eigentümlichkeit als nach seinem Wahrheitsgehalt erkannt sein will, daß mithin die Geschichte der Philosophie als Wissen-

schaft den historischen Gesichtspunkt mit dem kritischen, das geschichtliche Interesse mit dem philosophischen auf das engste vereinigt. Wenn das Objekt der Stein der Weisen wäre, so wäre die Wahrheit ein Fund, ein Treffer, den man entweder gewinnt oder verfehlt. Wenn das Objekt der menschliche Geist ist, so ist die Wahrheit selbst eine lebensvolle Geschichte: sie muß sich entwickeln und fortschreiten in dem großen Bildungsgange der Menschheit.

So muß es sein, wenn in der Tat der menschliche Geist der eigentliche Gegenstand der Philosophie, wenn diese ihrer Grundrichtung, ihrer eigentlichen Aufgabe nach nichts anderes ist, als die Selbsterkenntnis des Geistes, die menschliche Selbsterkenntnis im großen. Ist diese Annahme richtig? Ist diese Erklärung nicht zu eng und beschränkt? Umfaßt die Philosophie ihrer Aufgabe nach nicht mehr als den menschlichen Geist? Wir nennen sie Selbsterkenntnis, sie selbst nennt sich Weltweisheit. Und die Selbsterkenntnis kann sich zur Weltweisheit doch nur verhalten, wie der menschliche Geist zur Welt, das heißt wie der Teil zum Ganzen. Daß wir also nicht einen sophistischen Schluß machen und, was auf die Philosophie in einem gewissen Sinn paßt, auf die Philosophie in jedem Sinn ausdehnen, was nur teilweise von ihr gilt, überhaupt von ihr gelten lassen!

Es ist allerdings wahr, daß unter den geschichtlich gegebenen Systemen keineswegs alle die Aufgabe der menschlichen Selbsterkenntnis in ihren Vordergrund stellen und von dieser Aufgabe alle übrigen abhängen lassen; vielmehr ist nur in seltenen Momenten im Laufe der Zeit das delphische Wort an der Spitze der Philosophie erschienen mit dem vollen und ausgesprochenen Bewußtsein, die erste aller philosophischen Aufgaben zu sein. Aber so oft es geschah, war damit zugleich in dem Bildungsgange der Philosophie ein entscheidender Wendepunkt eingetreten, wie im Altertum durch die sokratische Epoche und in der neuen Zeit durch die kantische. Es läßt sich leicht zeigen, daß die Bedeutung dieser Wendepunkte sich über die gesamte frühere und die gesamte folgende Philosophie erstreckt, daß sie in Rücksicht auf jene die Frucht, in Rücksicht auf diese den Samen bilden, daß sie die vorhergehende Philosophie durchgängig vollenden, die folgende durchgängig beherrschen. Und so wird es klar und durch die geschichtliche Erfahrung selbst bestätigt, daß die menschliche Selbsterkenntnis das

Grundthema aller Systeme ausmacht: aller, wenn man sie nicht vereinzelt, sondern in ihrem inneren Zusammenhange betrachtet. Sie ist in Wahrheit die durchgängige Aufgabe, in welche die klare Einsicht die Systeme der einen Reihe vorbereiten, von welcher mit klarem Bewußtsein die Systeme der andern Reihe ausgehen. Die Epochen, in denen das Bewußtsein dieser Aufgabe durchbricht, würden uns nicht den Weg der Philosophie nach beiden Seiten so hell erleuchten, sie würden nicht die Punkte sein, wo wir uns so leicht und einfach nach allen Richtungen orientieren, wenn sie nicht die Natur der Sache in ihrem ganzen Umfange zum Vorschein brächten.

Und was die geschichtliche Erfahrung auf diese Weise dartut, das lehrt, richtig erwogen, schon der Begriff der Philosophie. Denn die menschliche Selbsterkenntnis ist unter allen wissenschaftlichen Aufgaben nicht bloß die tiefste, sondern auch die *umfassendste*. Die Philosophie als Selbsterkenntnis begreift die Philosophie als Weltweisheit offenbar in sich. Die gedankenlose Vorstellung freilich läßt die Selbsterkenntnis zur Weltweisheit, das Selbst zur Welt sich verhalten, wie den Teil zum Ganzen, sie sieht in dem Selbst ein einzelnes Ding, in der Welt den Inbegriff der Dinge: wie sollte also jenes nicht kleiner sein als diese? Und doch ist es nicht schwer einzusehen, daß die Welt als Inbegriff der Dinge ein Wesen voraussetzt, das einen solchen Inbegriff bildet, also ein begreifendes Wesen, denn Inbegriff ist nichts an sich; es ist nicht schwer einzusehen, daß die Welt als Gegenstand unserer Betrachtung, als Aufgabe unserer Erkenntnis, nur möglich ist unter der Bedingung eines Wesens, das sie zum Gegenstand macht, also eines anschauenden, vorstellenden, mit einem Worte selbstbewußten Wesens; daß dieses selbst als einzelnes Ding, als Teil der Welt, unter die Objekte gehört, die angeschaut, vorgestellt, gegenständlich gemacht sein wollen, also ein ursprüngliches Selbst voraussetzen, welches den innersten Kern unseres Wesens bildet. Hier ist das große Rätsel der Dinge, welches zur Lösung drängt: das Problem aller Probleme. Welt und Selbst verhalten sich, wie Objekt und Subjekt, wie das Bedingte zur Bedingung, nicht wie das Ganze zum Teil, auch nicht wie die Seiten eines Gegensatzes, die einander ausschließen, etwa das Reale zum Idealen, um die beliebte Formel zu brauchen, in der man so gern das Verhältnis zwischen Objekt und

Subjekt, Welt und Selbst ausdrückt. Die Welt ist unser Gegenstand, unsere Vorstellung; sie ist nichts unabhängig von unserer Vorstellung, diese ist nichts unabhängig von unserem Selbst. Die Welt sind wir selbst. Jede falsche Weltansicht ist immer zugleich eine Selbsttäuschung, jede wahre Weltansicht immer zugleich eine Selbsterkenntnis. Wie es keine Welt gibt, unabhängig von unserem Selbst, als welchem sie erscheint, oder das sie vorstellt, so gibt es auch keine Weltweisheit, die unabhängig oder abgesondert wäre von der menschlichen Selbsterkenntnis. Hier sind nur zwei Fälle denkbar: entweder unsere Selbsterkenntnis wird von unserer Weltansicht abhängig gemacht oder umgekehrt. Die Natur der Sache fordert das Zweite, aber die Einsicht in diese Notwendigkeit will erobert sein, und die Philosophie hat eine Reihe von Voraussetzungen zu durchlaufen, bevor sie diese Einsicht erreicht. Und so unterscheiden sich ihre Grundrichtungen. Zuerst erscheint die Welt als das Erste und das Selbst als das Zweite, bis die Selbsttäuschung, welche diesem Gesichtspunkte zugrunde liegt, einleuchtet und sich nun das Verhältnis im Bewußtsein der Philosophie umkehrt.

Damit wollen wir festgestellt haben, daß die Philosophie vermöge ihres eigenen Begriffs nichts anderes sein kann, als die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes und, sobald sie die erste Selbsttäuschung überwunden, auch bewußterweise nichts anderes sein will. Ihr geschichtlicher Entwicklungsgang wird diese Wahrheit bestätigen.

Dieser Begriff erlaubt eine Reihe leicht verständlicher Folgerungen, welche die Geschichte der Philosophie erleuchten und eine Menge Vorurteile wegräumen, welche die richtige Ansicht über die geschichtlichen Bildungsformen der Philosophie verhindern.

Das erste ist, daß die Philosophie, wie der menschliche Geist selbst, einer geschichtlichen Entwicklung fähig und bedürftig ist, daß sie an den Bildungssystemen, welche Zeitalter und Völker erfüllen, lebendigen Teil nimmt, deshalb auch dem Gange und den Schicksalen derselben mitunterliegt. Sie ist die menschliche Selbsterkenntnis im großen. Der Mensch im großen ist die Menschheit auf der Höhe einer ihrer Entwicklungsstufen, unter der Herrschaft einer bestimmten und ausgeprägten Bildungsweise. Die Philosophie hat die Aufgabe, diese Bildungsform zu durchschauen, sie aus ihrem innersten Motiv heraus zu begreifen und klar zu machen: was sie ist und erstrebt. Dieses innerste Motiv muß zum Vorschein kommen,

der Geist muß sich desselben bewußt werden, wenn er sich überhaupt *seiner* bewußt werden will. Denn dieses innerste Motiv ist er *selbst*. Und diese Aufgabe zu lösen, gibt es kein anderes Mittel als die Philosophie.

Diese Aufgabe wird um so schwieriger, je reicher und vielgestaltiger die Bildungswelt ist, welche die Philosophie aus ihrem Mittelpunkte heraus erleuchten soll. Der geistigen Richtungen und Interessen, die sich auf dem lebensvollen Schauplatze der Welt drängen, sind viele, verschiedenartige, entgegengesetzte, die einander bekämpfen. So verschiedenartig sind die in dem menschlichen Geistesleben wirksamen Motive. So verschiedenartig müssen demnach auch die philosophischen Richtungen sein, die in einem solchen Zeitalter zur Geltung kommen, und es ergibt sich von selbst, daß die Widersprüche der Zeit in widerstreitenden Systemen hervortreten, deren jedes eine Seite des herrschenden Menschengeistes wissenschaftlich erscheinen läßt, und die sich gegenseitig ergänzen, um die philosophische Aufgabe der Zeit zu lösen.

Es gibt *herrschende* Zeitrichtungen, die sich entweder allein gültig oder mit einem unverkennbaren Übergewichte hervortun und die geschichtlich wirksamen Kräfte in ihren Dienst nehmen, gestützt entweder auf die große Aufgabe der Zeit, auf die höchsten Interessen des menschlichen Geistes, die alle übrigen in den Hintergrund drängen und verdunkeln, oder auf die Interessen der Masse, die mit der Geltung ihrer Lebenszwecke in den Vordergrund rückt und zeitweilig alle andern Bildungsinteressen überwuchert. So entstehen auch in der Philosophie herrschende Systeme einer doppelten Art: die tiefsinnigen, die in das Innerste des menschlichen Geistes eindringen, und die populären, die nur soviel begreifen, als die meisten begehren.

Indessen, wie auch der geschichtliche Geist beschaffen sein mag, der sich in der Philosophie aufklärt, diese Aufklärung ist immer mehr als ein bloßes Abbild. Um zunächst das große Verhältnis im verkleinerten Maßstab zu beobachten: die Philosophie verhält sich zu dem geschichtlichen Menschengeist, wie die Selbsterkenntnis zu unserem Leben. Was liegt in dem Akte der Selbsterkenntnis? Wir ziehen uns von der Außenwelt, die uns einnahm, zurück und beschäftigen uns mit uns selbst; es ist das eigene Leben, das wir uns gegenständlich machen, und indem wir ihm betrachtend gegen=

übertreten, werden wir uns selbst zur Erscheinung, fallen wir nicht mehr mit unserem bisherigen Dasein zusammen, sondern erheben uns darüber, wie das Auge des Künstlers über das Werk, das unter seinen Händen entstanden. Das Auge des Künstlers, das in die Arbeit versenkt war, sieht anders als das Auge des prüfenden Künstlers, der das Werkzeug niederlegt, von seiner Arbeit zurücktritt und aus einem wohlgelegenen Gesichtspunkt das Ganze überschaut. Jetzt entdeckt er Mängel, die ihm vorher verborgen waren, hier erscheint ein Mißverhältnis in den Teilen, dort überwuchert ein Glied das ebenmäßige Ganze. In der günstigen Beleuchtung, die er wählt, sieht er jetzt, wie das eine mit dem andern übereinstimmt, und erkennt deutlich, was diese Übereinstimmung stört. Was wird der Künstler tun? Etwa dem Werke entsagen, weil es noch nicht vollendet ist, weil ihm vieles mißlungen erscheint? Oder nicht vielmehr das Werkzeug von neuem ergreifen und nach der richtigen Idee, die er im Augenblick der Prüfung empfangen, jetzt richtiger und besser arbeiten?

Lassen wir das Bild. Der Künstler sind wir, das Kunstwerk bedeutet unser Leben, der prüfende Blick, der das Werk durchschaut, ist die Selbsterkenntnis, die das Leben unterbricht. Wir ziehen uns aus dem Dasein, das wir bis jetzt gelebt haben, wie der Künstler aus seinem Werke, zurück, wir entfernen uns davon bis auf einen Punkt, wo uns das eigene Dasein gegenständlich wird und wir eine deutliche Selbstanschauung gewinnen; wir treten damit aus dem bisherigen Lebenszustande heraus und werden nie wieder in die Verfassung desselben zurückkehren. So entscheidet die Selbsterkenntnis in unserem Dasein den Moment, der eine Lebensperiode abschließt und eine neue eröffnet, sie bildet eine Krisis in der Entwicklung, sie macht einen Wendepunkt oder eine Epoche des Lebens. Sie ist nicht bloß ein Abbild, sondern zugleich eine Umwandlung unseres Lebens. Wir befreien uns von unseren Leidenschaften, sobald wir sie denken; sie hören auf unser Zustand zu sein, sobald sie unser Gegenstand werden, wir hören auf, sie zu empfinden, sobald wir anfangen, sie zu betrachten. Darin liegt die ganze Bedeutung der Selbsterkenntnis, die Krisis, die sie in unserem Leben bewirkt. Sie verwandelt unseren Zustand in unseren Gegenstand, sie stellt die Macht, unter der wir gelebt haben, als Objekt uns gegenüber. Was ist die notwendige Folge? Wir sind nicht

mehr in diesem Zustande befangen, wir sind nicht mehr von dieser Macht beherrscht: wir sind also nicht mehr, was wir waren. So ist die ernste Selbsterkenntnis jedesmal eine gründliche Befreiung und Erneuerung unseres Lebens, sie ist wirklich die Krisis, in welcher die Gegenwart sich von der Vergangenheit scheidet und die Zukunft sich vorbereitet; die Akte der Selbsterkenntnis sind in unserem Leben, was die Monologe in einem Drama, die Handlung zieht sich aus dem bewegten Schauplatz der Außenwelt in das innerste Gemüt zurück, und hier in der Stille der Selbstbesinnung löst und bildet sie ihre Probleme.

Solche tief eingreifende Momente fehlen in keinem geistig bewegten Dasein, und jeder findet sie in der eigenen Erfahrung. Es ist unmöglich, daß wir auf die Dauer in die bestimmten Lebens- und Bildungszustände, von denen wir beherrscht werden, gleichsam ohne Rest aufgehen. Unmerklich beginnt, allmählich wächst das widerstrebende Selbstgefühl. In demselben Maße erlischt das Interesse, mit dem wir die eingelebten Bildungsformen festhalten; in demselben Maße hören diese auf, uns zu erfüllen, wir sind derselben satt, ein Gefühl des Überdrusses und der Nichtbefriedigung macht sich immer lebhafter, immer peinlicher geltend, und zuletzt bleiben wir allein mit uns selbst. Eines ist gewiß: wir sind dem bisherigen Lebenszustande entfremdet, innerlich davon losgelöst und befreit, zum erstenmal werden wir unserer Selbständigkeit inne und entschädigen uns im stillen mit diesem großen Bewußtsein für alles, was wir nicht mehr begehren oder glauben, daß wir es nicht mehr begehren. Jetzt beginnt das Nachdenken über uns selbst, über das Problem unseres Daseins, über das Problem der Welt. Wir fangen an zu philosophieren, soweit wir es vermögen, soweit unsere Bildung reicht. Diese Philosophie ist eine Frucht unserer Bildung, so reif oder unreif sie ist; sie ist in dem Bildungszustande begründet, aus dem sie hervorgeht und von dem sie uns befreit: sie wird darum notwendig diesen Bildungszustand auch mitausdrücken. Ich habe aus der Erfahrung und Entwicklung des einzelnen Lebens die Gemütsstimmung geschildert, in welcher der Wille sich dem Nachdenken und der Selbsterkenntnis zuneigt und die ersten Motive der Philosophie aufkeimen; es sind die Momente, wo in feurigen Seelen ein leidenschaftliches Bedürfnis erwacht, die Philosophie kennen zu lernen und von ihr die Befriedigung zu empfangen, welche das Leben nicht mehr gewährt.

Was in der Entwicklung des Individuums die bedeutungsvollen Selbstbetrachtungen sind, das sind in dem Gesamtleben der Menschheit die hervorragenden Systeme der Philosophie; sie begleiten nicht bloß den fortschreitenden Menschengeist, sondern sie greifen still, aber mächtig in diesen Fortschritt ein, sie machen durch ihre denkende Betrachtung zum Gegenstande, was vorher herrschender Zustand war, sie befreien die Welt von dieser Herrschaft, und so wirken sie vollendend in Rücksicht der vorhandenen, vorbereitend und begründend in Rücksicht einer neuen menschlichen Bildung; sie wirken als weltgeschichtliche Faktoren, in denen die großen Kultursysteme sich ausleben und die großen Kulturkrisen von innen heraus ausgemacht werden. Die Menschheit ist ein Problem, das in der Geschichte immer vollständiger entwickelt, in der Philosophie immer deutlicher zum Vorschein gebracht, immer tiefer begriffen wird: dies ist, kurz gesagt, der ganze Inhalt der Geschichte der Philosophie, ein Inhalt selbst von größter geschichtlicher Bedeutung. Erst dann sieht man die Geschichte der Philosophie im richtigen Lichte, wenn man in ihr den Entwicklungsgang erkennt, in welchem die notwendigen Probleme der Menschheit mit aller Deutlichkeit bestimmt und so gelöst werden, daß aus jeder Lösung in fortschreitender Ordnung immer neue und tiefere Probleme entspringen. Über diesen Entwicklungsgang müssen wir uns den Grundzügen nach orientieren, um den Punkt festzustellen, wo wir selbst in die Darstellung desselben eingehen.

Zweites Kapitel.

Der Entwicklungsgang der griechischen Philosophie.

Der Eintritt des Christentums in die Weltgeschichte bildet die Grenzscheide, in welcher die beiden größten Weltperioden sich trennen, die vorchristliche und christliche; wir verstehen unter dieser Grenzscheide das ganze Zeitalter, welches die neue Religion nötig hatte, um die alte zu überwinden und selbst eine weltgeschichtliche Macht zu werden.

In der vorchristlichen abendländischen Welt war ein Volk vor allen übrigen das philosophische, es hat diese Geistesherrschaft fast ungeteilt länger als ein Jahrtausend geführt, und seine Systeme

bleiben noch für die nachfolgenden christlichen Zeitalter eine Schule der Bildung und Erziehung. Die herrschende Philosophie des Altertums ist die griechische. Sie beginnt in dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert und endet in dem sechsten der christlichen Zeitrechnung. Ihre Anfänge fallen zusammen mit dem Aufgange des persischen Weltreichs, und ihre letzte Schule erlischt etwa ein halbes Jahrhundert nach dem Untergange der weströmischen Welt. Ein eigentümliches Schicksal hat gewollt, daß griechische Philosophen der ersten Zeit sich vor den Persern flüchten mußten, deren Eroberungszüge schon die hellenische Welt bedrohten, und daß über ein Jahrtausend später die letzten Philosophen Griechenlands, aus Athen vertrieben, ihre Zuflucht bei dem Perserkönige suchten, geächtet von dem Edikt eines christlichen Kaisers.

Man hat oft Vergleichungen angestellt zwischen der griechischen und neueren Philosophie, man hat in dieser Rücksicht Sokrates mit Kant, die Standpunkte der vorsokratischen Richtungen mit denen der vorkantischen zusammengehalten und auch in den Philosophen nach Kant manche bemerkenswerte Verwandtschaft auffinden wollen mit den großen attischen Philosophen nach Sokrates. Doch sind im ganzen die Grundlagen beider Perioden wesentlich verschieden. Indessen möchte ich hier die Vergleichung in einem Punkt festhalten, wäre es auch nur, um den Überblick schneller zu gewinnen. Darf man in der Entwicklung des Altertums Perioden unterscheiden nach dem allgemeinen Schema der Geschichtseinteilung in alte, mittlere und neuere Zeit, so beginnt die griechische Philosophie in dem letzten dieser Abschnitte, in einer Epoche, die sich unverkennbar als ein reformatorisches Zeitalter kundgibt. Die Urheber der alten Philosophie sind getrieben von dem Bedürfnis einer durchgängig religiös sittlichen Umbildung der griechischen Welt, die Philosophie selbst erscheint im Dienste dieses reformatorischen Strebens. Ich brauche bloß den Namen Pythagoras zu nennen, um den Typus und das Vorbild einer Richtung zu bezeichnen, die sich der griechischen Philosophie schon in ihrem Ursprunge eingeprägt und während ihres Verlaufs immer wieder erneuert hat. In dem Reformationszeitalter der griechischen Welt entsteht die alte Philosophie, in dem der christlichen Welt die neue. Zwischen dem Ende der einen und dem Anfange der andern liegt das Jahrtausend jener spezifisch christlichen Bildung, worin das neue Glaubensprinzip seine Welt-

ordnung in der Herrschaft der Kirche und seine Weltanschauung auf theologischer Grundlage ausführt. So sind es die philosophischen Probleme des Altertums und die theologischen des Christentums, welche, im großen betrachtet, denjenigen Entwicklungsgang der Philosophie bilden, welcher als geschichtliche Bedingung unserem Gegenstande vorausgeht.

Die griechische Philosophie ist in der Ausbildung und Reihenfolge ihrer Probleme ein bewunderungswürdiges und unvergleichliches Beispiel einer tiefsinnigen und zugleich höchst naturgemäßen und einfachen Entwicklung. Nichts ist hier gewaltsam erkünstelt, nirgends findet sich in dem fortschreitenden Ideengange ein Sprung, überall sind die verknüpfenden Mittelglieder durchdacht und ausgeprägt, ein Zusammenhang der lebendigsten Art verbindet die Glieder dieser weit ausgedehnten Reihe zu einem Ganzen, in dessen großartigen Formen wir den bildnerischen Geist der klassischen Kunst wiedererkennen. Diesen Eindruck macht nur die griechische Philosophie. Sie hat ihre Gedankenwelt aus einem Volk, aus einer Sprache geboren und darum nichts von der Zerstückelung solcher philosophischer Zeitalter, in deren Ausbildung verschiedene Völker zusammenwirken. Und welche inhaltsvolle und reiche Entwicklung erlebt die griechische Philosophie! In ihren Anfängen berührt sie noch die kosmogonischen Dichtungen der Naturreligion, in ihrem Ende finden wir sie dem Christentum gegenüber, welches sie nicht bloß als ein wesentlicher Faktor miterzeugen, sondern als ein wesentliches Bildungsmittel miterziehen hilft.

I. Das Weltproblem.

1. Der Grundstoff und die Grundform.

Ihre erste Aufgabe ist die Erklärung der Welt, wie sie als Natur dem anschauenden Geist einleuchtet. Ihre ersten Gedanken sind die einfachsten, die zur Auflösung jenes Problems zunächst müssen gefaßt werden. Woraus besteht die Welt? Welches ist der Grundstoff, der sie bildet und ausmacht? Aber die Welt ist nicht bloß Stoff und Material, sie ist zugleich Form und Ordnung, Weltgebäude, Kosmos. Worin besteht die Grundform, das ordnende Weltprinzip? Diese beiden Fragen sind die einfachsten und ersten. Die Lösung der einen übernimmt die ionische Physiologie: die Bestimmung des Grundstoffs; die zweite, welche die höhere

ist, die pythagoreische Philosophie: die Bestimmung der Grundform oder der Weltordnung.

Wenn wir die beiden Fragen in eine zusammenfassen, so haben wir das Grundproblem der griechischen Philosophie, das sich erst auf ihrem klassischen Höhepunkte löst: wie vereinigen sich Stoff und Form? Wie kommt der Stoff zur Form? Wie bildet sich die Welt? Wie entstehen die Dinge? Diese Bildung oder Entstehung, in ihrer einfachsten Form genommen, ist ein Werden, ein Prozeß, eine Veränderung. Und so ist das dritte einfache und große Problem, das an dieser Stelle hervortritt, die Frage nach dem Weltprozeß, nach der Weltentstehung. Hat man das Prinzip, den Realgrund der Dinge bestimmt, sei es als Stoff oder Form, so wird offenbar die nächste Frage sein müssen: wie folgen die Dinge aus ihrem Realgrunde?

2. Der Weltprozeß.

Diese Frage wird aufgeworfen, und ihre Lösung fordert neue Gegensätze. Der Begriff des Werdens, des Entstehens und Vergehens, mit einem Worte des Weltprozesses ist ein großes Rätsel. Es soll begriffen werden, wie etwas entsteht, das heißt aus dem Nichtsein in das Sein übergeht, wie etwas sich verändert, das heißt aus diesem ein anderes wird, aus dieser Beschaffenheit übergeht in eine andere? Ein solcher Übergang erscheint unbegreiflich, nicht zu erklären, nicht abzuleiten. Und so gibt es zunächst für das aufgeworfene Weltproblem nur zwei Lösungen. Man kann die Genesis der Dinge nicht ableiten, nicht erklären, nicht denken; sie erscheint daher undenkbar, unmöglich, sie kann nicht sein: dies ist die eine Lösung. Oder man kann das Werden zwar nicht ableiten, aber ebensowenig leugnen, also muß es für ursprünglich und ewig erklärt werden; es folgt nicht aus dem Weltprinzip, es ist das Weltprinzip selbst: dies ist die zweite Lösung. Beide Arten der Lösung bilden den entschiedensten Gegensatz. Die erste erklärt: nichts ist im Prozeß oder im Werden begriffen: die zweite: alles ist im Prozeß, in einer fortwährenden und stetigen Umwandlung begriffen, die nicht anfängt, nicht aufhört, nicht pausiert.

Beide erkennen in dem Begriffe des Werdens den Widerspruch, daß etwas zugleich ist und nicht ist. „Dieser Widerspruch ist unmöglich", erklärt die Schule von Elea; „dieser Widerspruch ist

notwendig", erklärt Herakleitos, „der Dunkle von Ephesus". Die Probleme auf beiden Seiten sind klar. Wie muß die Welt begriffen werden, wenn sie jenen Widerspruch nicht erträgt, wenn das Sein in jeder Rücksicht das Nichtsein, also alles Werden und alle Vielheit notwendig von sich ausschließt, wenn mit einem Worte das Werden und die Vielheit widerspruchsvolle, undenkbare, unmögliche Begriffe sind? Dies ist genau das Problem der Eleaten. Sie machen zuerst die wichtige Entdeckung, daß in unserem natürlichen Denken Widersprüche und Unmöglichkeiten enthalten sind, daß deshalb die natürliche und sinnliche Vorstellung der Welt die wahre nicht sein kann: darum ist diese Richtung folgenreich für alle Zeiten. Der Weltprozeß läßt sich nicht ableiten; es läßt sich nicht begreifen, wie das Urwesen aus dem beharrenden Zustande in den wandelbaren übergegangen sein soll, ein solches Übergehen ist undenkbar, darum unmöglich. Es gibt kein Werden, das Urwesen bleibt stets sich selbst gleich, es gibt in ihm kein Nichtsein, keinen Unterschied, keine Vielheit, es ist das All-Eine: dies ist der Grundbegriff der Eleaten, das notwendig zu Denkende als das Gegenteil des unmöglich zu Denkenden. (Xenophanes, Parmenides, Zenon, Melissos.)

Wie muß die Welt begriffen werden, wenn sie das starre, unveränderliche Sein als vollkommen naturwidrig von sich ausschließt? Das ist die Frage des Heraklit. Der Weltprozeß kann nicht geleugnet werden: er ist; er kann nicht abgeleitet werden, denn es ist unbegreiflich, wie ein Unveränderliches jemals soll angefangen haben sich zu verändern: also der Weltprozeß ist ursprünglich, das Urwesen selbst ist in ewiger, ununterbrochener Verwandlung begriffen, es selbst ist der Weltprozeß, die ewig entstehende und vergehende Welt, es ist das Eine Göttliche, die Weltordnung und Weltvernunft, der Logos, das Urfeuer. Dies ist die Lösung des Heraklit.

Wie das ionische und pythagoreische Problem zusammen die Grundfrage der griechischen Philosophie ausmachen, so bilden die eleatische und heraklitische Richtung deren tiefste und ursprünglichste Gegensätze. Um die erste Frage zu lösen, um das richtige Verhältnis von Stoff und Form oder deren Vereinigung zu begreifen: dazu bedurfte es der aristotelischen Metaphysik. Um die zweite Frage zu lösen, um das richtige Verhältnis des Einen und Vielen, des Seienden und der wandelbaren Erscheinungen zu begreifen,

das Sein im Werden, diese Einheit des eleatischen und heraklitischen Grundgedankens, dazu bedurfte es der platonischen Dialektik.

3. Die Grundstoffe und die Weltbildung. Der Dualismus.

Indessen steht das Problem der Philosophie noch dem Weltprozeß als der Natur gegenüber. Dieses Problem soll gelöst, der Weltprozeß, die Entstehung und Bildung der Dinge begreiflich gemacht oder erklärt werden. Erklären heißt ableiten. Eine solche Erklärung des natürlichen Werdens ist weder bei den Eleaten noch bei Heraklit möglich: jene erklären den Weltprozeß für unmöglich, dieser für ursprünglich; auf keinem der beiden Standpunkte kann von einer Ableitung die Rede sein.

Soll der Weltprozeß abgeleitet werden, so muß ihm etwas zugrunde liegen, das selbst nicht geworden ist und selbst nicht in die Veränderung eingeht, also etwas Ursprüngliches und Unveränderliches, etwas, in dem kein Entstehen und Vergehen stattfindet: ein Seiendes im Sinne der Eleaten. Der Weltprozeß *ist*. In dem Seienden darf er nicht stattfinden. Was bleibt übrig? Wie allein kann er gedacht werden, da er offenbar so gedacht werden muß, daß sich das Urwesen selbst *nicht* verändert? Genau so steht jetzt das Problem der griechischen Philosophie. Die Lösung leuchtet ein, die einzig mögliche. Das Seiende ist nicht zu begreifen als Eines, sondern als Vieles, als eine *Mehrheit* von Urwesen; der Weltprozeß, das heißt alle natürlichen Veränderungen, alles Entstehen und Vergehen der Dinge, kann nur begriffen werden als der beständige Wechsel von Verbindung und Trennung der Urwesen, das heißt als mechanischer Prozeß.

Diese Urwesen, da sie verbunden und getrennt werden sollen, können natürlich nichts anderes sein als Stoffe, Grundstoffe. Aber welches sind diese Grundstoffe? Die erste und nächste Fassung setzt sie gleich den *vier Elementen* (Empedokles). Aber die Elemente sind veränderlicher, teilbarer Natur, die Grundstoffe sollen unveränderlich sein: so verlangt es das eleatische Denkprinzip, dem diese Richtung in diesem Punkte treu bleibt, und zwar grundsätzlich. Sollen sie unveränderlich sein, so dürfen sie nicht diese oder jene Beschaffenheit haben, also nicht verschiedenartige Elemente, also überhaupt nicht die vier Elemente sein, sondern qualitätslose, unbestimmt viele, unteilbare Grundstoffe, das heißt zahllose, nur quan=

titativ verschiedene Atome, deren mannigfaltige Verbindungen oder Aggregate die Dinge bilden (Leukippos und Demokritos).

Wenn es aber nur die mechanische blinde Bewegung vermöge der Schwere ist, welche die Atome zusammenführt, wo bleibt die Form und Ordnung der Dinge? Offenbar kann ohne eine solche ordnende Bewegung das Weltproblem nicht gelöst werden, offenbar kann aus den Grundstoffen eine solche ordnende Bewegung nicht hervorgehen, offenbar muß es ein intelligentes Prinzip sein, von dem diese Bewegung und damit alle Bewegung überhaupt hervorgebracht wird, denn die mechanische Bewegung ist zugleich eine zweckmäßige. Also muß das geistige Urwesen von dem stofflichen geschieden und der Dualismus zwischen Geist und Materie erklärt werden. An sich betrachtet, ist deshalb die Weltmaterie eine bewegungslose, ungeschiedene Masse, ein Chaos, in dem keine Trennung der Stoffe, sondern eine durchgängige Mischung jedes mit jedem stattfindet. Also können auch die Grundstoffe nicht mehr Atome, sondern müssen qualitative Stoffe sein, deren jeder in jedem Teile mit Teilen der andren gemischt ist, also gleichteilige Stoffe oder Homoiomerien, wie Aristoteles diese Grundstoffe des Anaxagoras genannt hat.

Hier erreicht die erste Periode der griechischen Philosophie ihr naturgemäßes Ende. Diese Periode, die man gewöhnlich als die der Naturphilosophie bezeichnet, hat das Weltproblem soweit durchdacht und entwickelt, daß aus ihren Lösungen zuletzt der Geist als Problem hervorgehen muß. Es sind drei große Probleme gewesen, welche diese erste Periode erfüllt haben: das Problem des Weltstoffs, der Weltordnung und des Weltprozesses (Genesis der Dinge). Diese Untersuchungen sämtlich münden in ein Ergebnis, womit zugleich die neue und höhere Aufgabe sich vorbereitet.

Anaxagoras hat dieses Ergebnis ausgesprochen. Es ist der erste Dualist in der Geschichte der Philosophie.

II. Das Erkenntnisproblem.

1. Die Sophistik.

Wenn die Natur der Dinge sich in Wahrheit so verhält, wie jene ersten naturphilosophischen Systeme bestimmt haben, so erscheint es zunächst unbegreiflich und darum unmöglich, daß die menschliche Natur die Dinge erkennt. Das Erkennen ist ein geistiger

Prozeß. Gibt es überhaupt keinen Prozeß, wie die Eleaten behaupten, so gibt es auch keinen geistigen. Gibt es nur Prozeß und gar nichts Beharrliches, wie Heraklit erklärt hat, so beharrt weder Subjekt noch Objekt, so gibt es weder Erkennendes noch Erkennbares, also keine Erkenntnis. Gibt es nur mechanischen Prozeß, nur stoffliche Verbindungen und Trennungen, wie Empedokles und die Atomisten lehren, so gibt es keinen geistigen, also keinen Erkenntnisprozeß. Und ist der geistige Prozeß bedingt durch ein außerweltliches Wesen, wie Anaxagoras will, so gibt es keinen natürlichen Erkenntnisprozeß, also keine menschliche Erkenntnis. Das Gesamtergebnis heißt: die menschliche Erkenntnis ist unmöglich: sie ist unmöglich unter allen Gesichtspunkten der bisherigen Philosophie, sie kann in dieser so begriffenen Welt nicht stattfinden.

Also bleibt zunächst nichts übrig, als sie zu verneinen. Es gibt keine Erkenntnis, also keine Wahrheit, also überhaupt nichts an sich oder allgemein Gültiges, weder im wissenschaftlichen noch im sittlichen Gebiet; es bleibt nichts übrig, als die subjektive Meinung und die Kunst sie geltend zu machen, als der einzelne Mensch, der sich selbst für das Maß aller Dinge erklärt: das Thema der Sophistik (Gorgias, Protagoras). Diese Sophistik bildet den Übergang von der Welterkenntnis zur Selbsterkenntnis, die Krisis der griechischen Philosophie, sie führt zu dem neuen Problem, welches die folgende Periode beherrscht, das klassische Zeitalter der attischen Denker: sie klärt den vorhandenen Zustand des Denkens vollkommen auf, indem sie ganz deutlich macht, daß unter diesem Zustande das Erkennen und damit die Philosophie selbst eine bare Unmöglichkeit ist. Die Sophistik selbst war von dieser Unmöglichkeit wirklich überzeugt, wenigstens in ihren bedeutenden Köpfen, denn sie sah keinen Ausweg. In dieser Überzeugung ist sie keineswegs prinziplos gewesen, und wenn man sie richtig und im ganzen versteht, so muß man sich sagen, daß sie nicht bloß die Bildung ihres Zeitalters befruchtet, sondern den philosophischen Zustand dergestalt erleuchtet hat, daß sich für den fortschreitenden Geist das neue Problem von selbst ergab. Sie hat den Denkzustand des griechischen Geistes vollkommen erhellt, und die Verwirrung der Begriffe, welche sie angerichtet haben soll, war die notwendige Folge der vorhandenen Geistesverfassung, die sie mit vollem Bewußtsein erkannt und dem Bewußtsein der anderen klar gemacht hat.

2. Sokrates.

Der erste, der das neue Problem findet und selbst davon unwillkürlich ergriffen ist, der den Wendepunkt entscheidet und die Epoche der Selbsterkenntnis in der griechischen Philosophie zum Durchbruch bringt, ist Sokrates. Die Sophistik bildet den Übergang von der vorsokratischen Philosophie zur sokratischen. Die vorsokratischen Probleme, wenn wir alle in einem ausdrücken wollen, das ihren Mittelpunkt ausmacht, betreffen die Genesis der Dinge. Das sokratische Problem ist die Genesis des Erkennens. Dieses Problem beherrscht die attische Philosophie. Das Weltproblem wird jetzt gefaßt und gelöst unter der Voraussetzung des Erkenntnisproblems. Die Frage heißt: wie muß die Welt gedacht werden, wenn sie als eine erkennbare Welt, als Erkenntnisobjekt gedacht werden soll?

Was die sokratische Philosophie in der Person ihres Urhebers bewegt, ist in Wahrheit nichts anderes, als die Genesis des Erkennens, das Übergehen aus dem Zustande des Nichtwissens in den des Wissens, das Suchen der Wahrheit, das Hervorbringen und Entbinden der wahren Begriffe, die tatsächliche Widerlegung der Sophisten, welche die Erkenntnis für unmöglich erklären, weil es keinen Begriff, kein Urteil gebe, von dem nicht ebensogut das Gegenteil behauptet werden könne. Bei den Sophisten gilt der beständige Widerspruch der menschlichen Meinungen für das Kriterium der Unmöglichkeit des Wissens; bei Sokrates gilt die aus dem Widerspruch der Meinungen erzeugte Übereinstimmung der Einsicht für das Kriterium des Gegenteils. Darum kann er die Wahrheit nur finden in dem Verkehr mit Menschen, in dem lebendigen Gespräch, in dem gemeinschaftlichen dialogischen Denken.

3. Platon.

Die allgemeinen Vorstellungen, in denen die Denkenden übereinstimmen, sind die wahren Begriffe, die Objekte der wahren Erkenntnis, also überhaupt die wahren Objekte. Wird man nicht folgern müssen, daß diese Gattungen oder Ideen, welche das Wesen der Dinge ausdrücken, auch wirklich das Wesen der Dinge sind, daß die wahren Objekte das wahrhaft wirkliche und ursprüngliche Sein ausmachen, also die wahre Welt, die intelligible oder urbildliche Welt sind, die in der sinnlichen als ihrem Abbilde erscheint, wie

die Idee in dem Kunstwerk? Gibt es eine wahre Erkenntnis, so muß deren Objekt das wahrhaft Wirkliche sein: das ist der Schritt von Sokrates zu Platon. Unter diesem Gesichtspunkt wird die Philosophie zur Ideenlehre, und die Welt erscheint als ein Abbild der Ideen, als ein ewiges, lebendiges Kunstwerk: als ein natürliches der Kosmos, als ein sittliches der Staat. Eine ideale Welt erhebt sich in dem philosophischen Bewußtsein, dem Menschen erreichbar nur durch die Erhebung zu seiner denkenden und idealen Natur, und diese Erhebung ist nur möglich durch die Reinigung von dem sinnlichen Stoff, von dem, was die Sinnlichkeit in der Wurzel ausmacht: das sind die Begierden, welche die lichte Welt in uns verdunkeln und uns in den Stoff der Dinge hinabziehen. Diese Philosophie muß die Abwendung von den Begierden und die Hinwendung zu den Ideen fordern, sie muß die Erhebung zu der idealen Welt abhängig machen von der Läuterung des inneren Menschen, von der sittlichen Umwandlung desselben. Jetzt ist die Vorstellung eines ewigen Weltzwecks gewonnen, der sich lebendig und bildnerisch in der Ordnung der Dinge entfaltet und dem menschlichen Dasein als Vorbild einleuchtet, welchem gemäß das sittliche Leben sich gestalten und ordnen soll. In dieser Richtung auf die sittliche Umgestaltung des Menschenlebens ist die platonische Philosophie reformatorisch und religiös. Hier empfindet Platon seine Verwandtschaft mit Pythagoras, hier werden künftige Jahrhunderte ihre Verwandtschaft mit Platon empfinden. Es wird die Zeit kommen, wo man mit heißer Sehnsucht nach jener intelligiblen Welt hinblicken wird, welche Platon noch wie ein großer plastischer Künstler gedacht und seiner Welt vorgehalten hat als die einzige Rettung aus dem schon beginnenden Verfall.

4. Aristoteles.

Der Gegensatz der Idee und Materie, der intelligiblen und körperlichen Welt, der denkenden und sinnlichen Natur ist der platonischen Philosophie eigentümlich und in ihrer ganzen Anlage begründet. Es ist, einfach ausgedrückt, der Dualismus zwischen Form und Stoff. Diesem Dualismus widerstrebt das philosophische Bewußtsein, welches der Einheit und des inneren Zusammenhangs bedarf. Und so geht aus der platonischen Philosophie die Frage, die wir als das Urproblem des griechischen Denkens bezeichnet

haben, als die nächste hervor: *wie kommt der Stoff zur Form?* Wie erklärt sich ihre Vereinigung? Wären sie getrennt und abgesondert voneinander, so ließe ihre Vereinigung sich nur durch ein drittes Prinzip, durch das Werk einer äußern Kunst begreiflich machen, die selbst unbegreiflich bliebe.

Also wird die Form so gedacht werden müssen, daß sie dem Stoffe inwohnt, als die Kraft, die ihn gestaltet, das heißt als *Energie*, und der Stoff wird so gedacht werden müssen, daß er die Form der Möglichkeit nach in sich enthält, als Anlage zu dieser bestimmten Bildung, das heißt als *Dynamis*, und jedes wirkliche Ding wird gedacht werden müssen als ein sich gestaltender Stoff, der seine Form vollendet, seinen innern Zweck erfüllt, das heißt als *Entelechie*. Und die Dinge insgesamt müssen uns als eine Reihe solcher Formen erscheinen, deren niedere immer die Anlage enthält zu der nächst höheren, das heißt als eine *Stufenreihe* von Entelechien. Und der Weltprozeß selbst kann nur als eine Bewegung gefaßt werden, in welcher der Stoff sich formt, die Form sich vollendet, die Anlage sich verwirklicht, und das Gewordene immer wieder Stoff und Material wird zu höheren Bildungen. Die Weltordnung will als *Entwicklung* gedacht sein.

Durch diesen Begriff überwindet *Aristoteles* den platonischen Dualismus. Auch die Erkenntnis ist nach Aristoteles ein Entwicklungsprozeß. So wird durch den Begriff der Entwicklung beides gelöst: zugleich das Weltproblem und das Erkenntnisproblem. Dieser Begriff steht fest, sobald die Form als energisches und die Materie als dynamisches Prinzip gefaßt ist, oder, was dasselbe heißt, sobald die Idee als der den Dingen inwohnende Zweck gilt. Dann muß die Materie durch den Begriff der Anlage oder Bildungsfähigkeit erklärt werden. Bei Platon gilt der Stoff als μὴ ὄν, bei Aristoteles als δυνάμει ὄν. Kürzer und schlagender läßt sich der Unterschied beider Philosophen nicht dartun.

Hier endet die klassische Zeit der griechischen Philosophie. Die folgende Periode nimmt eine andere, durch die sokratischen Schulen und die platonisch-aristotelische Lehre vorbereitete Richtung. Sie hört auf, Kosmologie zu sein, was die griechische Philosophie in ihren bisherigen Formen geblieben war, denn sie hat vor und nach dem sokratischen Durchgangspunkt nicht aufgehört, sich mit der spekulativen Lösung der Weltprobleme zu beschäftigen. Die Probleme

des Weltstoffs, der Weltordnung, des Weltprozesses waren die Aufgaben der vorsokratischen Periode; das Problem der Selbst- und Welterkenntnis war die der sokratischen. Die letzte Lösung jener ersten Probleme gab Anaxagoras, die letzte Lösung dieses zweiten gibt Aristoteles. Anaxagoras begründet den Dualismus zwischen Geist und Materie, welchen Aristoteles durch den Begriff der Entelechie und Entwicklung im Prinzip überwinden will, aber keineswegs durchgängig überwunden hat, denn am Ende seines Systems bricht dieser Dualismus an so vielen Stellen wieder hervor: er zeigt sich zwischen der tätigen und leidenden Vernunft im Menschen, zwischen der theoretischen und praktischen Tugend, zwischen Gott und Welt. Achten wir nur auf diese Absonderung des Geistes von der Materie, auf diese Trennung beider, so scheint Aristoteles in einem ähnlichen Dualismus zu enden, als von welchem Anaxagoras ausging.

III. Das Freiheitsproblem.

Die Stoiker, Epikureer und Skeptiker.

Die dualistische Vorstellungsweise, zwar dem Prinzip des Aristoteles zuwiderlaufend, erscheint doch als ein natürliches Ergebnis seiner Philosophie. Diese Philosophie sieht in der Welt eine Stufenreihe von Entelechien, sie denkt diese Reihe als ein vollendetes Ganzes, sie fordert ein letztes Glied, eine letzte Entelechie, das heißt eine solche, aus der keine höhere hervorgehen kann, die also in keiner Weise Anlage zu neuen Bildungen enthält, darum gar nicht stofflicher Natur ist, sondern vollkommen immateriell, die mithin gedacht werden muß als reine Form, als bloße Energie, die lediglich sich selbst Zweck ist, das heißt als das Denken, welches sich selbst denkt, als Geist, als Gott. Alles bewegend, ist er selbst unbewegt. Von dem Weltprozeß unergriffen, ist er erhaben über die Welt und in dieser Erhabenheit absolut vollkommen. Er ist sich selbst genug. Diese Autarkie erscheint als der vollkommenste Zustand, erreichbar nur dem Geist, der in seinem Selbstbewußtsein ruht und sich von den Bewegungen der Welt frei hält. Auch der Mensch ist ein selbstbewußtes, persönliches Wesen. Wäre er frei von der Welt, so wäre er vollkommen. Diese Vollkommenheit wird sein Ziel, seine höchste Aufgabe. Was er sucht, ist der vollkommenste Lebenszustand, das persönliche Ideal. Die Philosophie, welche diese

Richtung ergreift, ist weniger Weltweisheit als Lebensweisheit; was ihr vorschwebt, ist weniger Idee als Ideal, weniger die Wahrheit als der Weise, dessen Urbild sie nur darum zu erkennen sucht, um es im Leben zu verwirklichen. Ihre Grundrichtung ist praktisch, ihre Aufgabe ist die Herstellung göttlicher Vollkommenheit im Menschen, einer inneren Vollendung des Menschen, welche der Gottheit nahekommt; ihr Ziel ist dieser gottmenschliche Zustand oder, wenn ich so sagen darf, diese Gottwerdung des Menschen. Die Lösung dieser Aufgabe ist nur möglich durch die Befreiung von der Welt. In diesem Sinne möge das neue Problem das der Weltbefreiung (Befreiung nicht der Welt, sondern des Menschen von der Welt) heißen. Hier sehen wir schon, wie die griechische Philosophie, von dem Menschenideale ergriffen und erfüllt, die Welt losläßt und ein Ziel sucht, das unwillkürlich in die Richtung einlenkt, die sich im Christentume offenbart und vollendet.

Aber wie ist diese Befreiung von der Welt, wodurch die persönliche Autarkie erreicht wird, möglich? Solange wir von dem Weltprozeß ergriffen und in denselben verflochten sind, bleiben wir abhängig und unfrei. In dieser Abhängigkeit sind wir tief befangen, solange wir uns zu der Welt begehrend, leidend, strebend verhalten; solange wir uns ergreifen lassen von den Gütern der Welt, ihren Übeln, ihren Aufgaben. Um sich gründlich von der Welt zu befreien, muß man aufhören zu begehren, zu leiden, zu streben und nach der Lösung der Weltprobleme zu ringen. Wir müssen uns in einen Zustand versetzen, in dem uns die Welt keine Güter mehr bietet, in dem es nichts Begehrenswertes für uns gibt, die Begierden und Leidenschaften verstummen, der Wille durch nichts erschüttert und bewegt wird: dieser Zustand ist die Tugend der Stoiker. Wir müssen, um uns gegen die Welt zu sichern, eine Lebensform gewinnen, die leidensfrei ist, oder um die Natur nicht zu überbieten, einen Zustand, in dem wir so wenig als möglich leiden, so viel als möglich genießen: dieser Zustand ist die Glückseligkeit der Epikureer. Endlich, um die Unruhe des Geistes los zu werden, müssen wir aufhören zu streben und auf die Lösung der Weltprobleme Verzicht leisten, indem wir uns klar machen, daß sie unlösbar sind: dieser Zweifel ist die Ruhe der Skeptiker. Was nach Sokrates begonnen war in der cynischen, cyrenaischen und megarischen Schule: das erscheint nach Aristoteles wieder in den

verwandten Richtungen der Stoiker, Epikureer und Skeptiker gleichsam auf erhöhter Potenz und in einer solchen Verfassung, daß diese verschiedenen Richtungen hier aus einem Motiv entspringen und in einem Ziel zusammengehen. Dieses gemeinschaftliche Motiv ist das Ideal eines von der Welt freigewordenen Menschen, eines in sich ruhenden Selbstbewußtseins, einer vollendeten Autarkie. In diesem Typus, von dem sie erfüllt sind, vereinigen sich Stoiker, Epikureer und Skeptiker.

Vergleichen wir die Mittel, die sie zur Befreiung des Menschen einsetzen, mit der Macht, von der sie sich befreien wollen, so erscheint diese größer als jene. Sie wollen von dem Weltlauf loskommen, aber der Weltlauf ist mächtiger als sie, und das Ideal des Weisen scheitert an der beharrlichen Gewalt der Dinge. Der stoischen Tugend steht der Weltlauf gegenüber mit der sich immer erneuenden Macht der Naturtriebe; der epikureischen Glückseligkeit steht der Weltlauf gegenüber mit dem Heere der Übel, und wenn sich die Epikureer nicht zu ihren Göttern in die Zwischenräume der Welt flüchten, so werden sie den Übeln der Welt nicht entrinnen; endlich dem skeptischen Bewußtsein, welches die allgemein gültigen Wahrheiten verneint, steht der Weltlauf gegenüber mit der Macht der herrschenden Vorstellungen und Zwecke, welche der Skeptiker nicht vertreiben, denen er selbst sich nicht entziehen kann. Es ist unmöglich, das Ideal der Autarkie dem Weltlauf abzuringen, es rein und siegreich davonzutragen, unangetastet von den Mächten der Welt zu erhalten: dieses Ideal ist in dem Kampf mit diesen Mächten der schwächere Teil, der zuletzt unterliegt.

Die Mittel nämlich, welche hier dem Weltlauf entgegengesetzt werden, sind im Grunde selbst dem Weltlauf entnommen. Der Stoiker sucht die Befreiung durch die Willensautarkie, die er als Tugend bezeichnet: diese Tugend ist das stolze Selbstgefühl des eigenen Wertes, und dieses Selbstgefühl geht den Weg der menschlischen Eitelkeit, die mitten in den Weltlauf hineinführt. Der Epikureer sucht die Befreiung im Genuß, den er in einen dauernden Zustand verwandeln möchte: dieser Genuß ist das behagliche Selbstgefühl des eigenen Wohlseins, und dieses Selbstgefühl befindet sich mitten im Weltlauf. Der Skeptiker sucht die Befreiung durch den Zweifel, der die natürlichen Einsichten und Probleme ungültig machen will, und dieser Zweifel selbst stützt sich auf natürliche Gründe,

auf die Einsichten des natürlichen Verstandes, der selbst in das Getriebe des Weltlaufs gehört. Das Ideal, welches den Weltlauf besiegen will, ist aus einem Stoffe gebildet, welcher aus den Mächten der Welt besteht.

Und so geraten diese Richtungen jede in einen eigentümlichen Widerspruch mit sich selbst. Dem Stoiker ist wohl in dem Bewußtsein seiner Tugend, er fühlt sich darin erhaben, in dieser Erhabenheit glücklich und behaglich, wie nur der Epikureer mitten im Sinnengenuß; er genügt sich in dem Bewußtsein, daß er die Güter der Welt nicht braucht und begehrt, in diesem Bewußtsein darf er sie genießen, erst recht genießen. Kurz gesagt: der Stoiker macht sich aus der Tugend einen Genuß.

Der Epikureer sucht den Genuß als vollkommensten Lebenszustand, der alles Leiden soviel als möglich ausschließt, aber der größte Feind des Genusses sind die Genüsse; so geht der Epikureer behutsam den Genüssen aus dem Wege und legt sich um des Genusses willen eine Entsagung und Mäßigkeit auf, die manchem Stoiker Ehre machen würde. Kurz gesagt: der Epikureer macht sich aus dem Genuß eine Tugend. Und so können die beiden entgegengesetzten Richtungen und Lebenssysteme in ihren Lebenserscheinungen selbst bis zum Verwechseln einander ähnlich werden.

Endlich der Skeptiker macht sich aus dem Zweifel eine Gewißheit und gerät, wie er sich auch wendet, in Widerspruch mit sich selbst. Denn ist der Zweifel gewiß, so ist er nicht mehr skeptisch. Ist aber der Zweifel zweifelhaft, so gibt er sich selbst auf, und mit dem Skeptizismus ist es am Ende. Genug, diese Richtungen sind auf dem Wege zum menschlichen Ideal, aber ihre Versuche sämtlich schlagen fehl und lösen sich zuletzt in lauter Probleme auf, die einer neuen und tieferen Lösung bedürfen.

IV. Das Religionsproblem.

1. Der religiöse Platonismus.

Die Welt sind wir selbst. Unsere natürliche Selbstliebe und unser natürlicher Verstand sind auch Welt, sie sind weltliche Mächte von Grund aus, denn ohne sie gibt es keine Welt, die wir begehren und vorstellen. Und eben diese Welt, die mit unserem Selbst eins ist, die wir selbst in gewissem Sinne sind, diese Welt ist in

dem Ideale der Stoiker, Epikureer, Skeptiker so wenig überwunden, daß sie vielmehr darin vergöttert ist. Von dieser Welt loszukommen, von dieser eigenen weltlichen Natur, die schon als Übel empfunden wird, sich gründlich zu befreien, dieses Selbst, das uns gefangen nimmt und niederhält, abzuwerfen und zu durchbrechen: das wird jetzt die Aufgabe der Philosophie und zugleich die Sehnsucht aller, die das Unglück der Zeiten und den tiefen inneren Verfall der Menschen empfinden. Dieser Drang nach Befreiung von unserer eigenen, in der Selbstsucht gegründeten, weltlichen Natur ist ein Erlösungsbedürfnis, und so ist es ein durchaus religiöses Motiv, welches jetzt die Philosophie in Bewegung setzt und sie unmittelbar auf das menschliche Heil richtet. Sie sucht den Weg zu diesem Ziel, sie selbst will das erlösende Heilmittel sein, sie gibt sich als Heilslehre: in diesem Geist und aus diesem Motiv heraus muß man ihre Vorstellungsweise und ihre Wirkungen beurteilen. Ihr Problem ist die Welterlösung, das letzte des Altertums. Was sie in das Leben rufen möchte, ist eine Weltreligion, die sie mit den Mitteln des Heidentums zuerst durch eine Läuterung des alten Götterglaubens, zuletzt durch eine Wiederherstellung desselben zu erreichen sucht. Mit diesem Gedanken geht sie dem Christentum vorbereitend entgegen, wetteifert und ringt mit ihm um den Sieg, den zuletzt die neue Religion über die alte davonträgt. Aber die Idee einer welterlösenden Religion ist im Gemüte der griechischen Welt empfangen und genährt worden, und als das aufstrebende Christentum die jüdischen Schranken durchbrach, um welterlösend zu wirken, fand es hier den fruchtbarsten Boden.

Jenes Erlösungsbedürfnis, welches die letzte Philosophie des Altertums erfüllt und das Motiv ihrer Denkweise bildet, besteht in dem Streben des Menschen, sich der Welt zu entledigen, sich zu entweltlichen oder, was dasselbe heißt, sich mit einem Wesen zu vereinigen, welches der Sinnenwelt vollkommen entrückt ist, frei von ihren Schranken und Übeln. Darum fordert der Standpunkt dieser Philosophie in der strengsten Bedeutung des Worts die Jenseitigkeit Gottes. Diesem menschlichen Erlösungsbedürfnis gegenüber kann Gott nicht jenseitig oder transzendent genug sein. Gerade durch seine Geschiedenheit von der Welt, gerade dadurch, daß er frei ist von allem, wovon der Mensch frei sein möchte, wird er

ein Gegenstand und Ziel religiöser Sehnsucht. Und eben darum liegt hier in der Vorstellung der größten Kluft zwischen Gott und Welt eine religiöse Genugtuung. Gott muß hier so vorgestellt werden, daß der Mensch zu sich sagen kann: wenn ich bei ihm wäre, so wäre ich selig; bei ihm ist nichts von dem, was mich ängstet und drückt! Die dualistische Vorstellungsweise wird daher ein Charakterzug dieser Philosophie und ist in ihrem Grunde durchaus religiös motiviert. Gott steht hier der Welt gegenüber nicht als das ordnende Prinzip dem Chaos, nicht als der bewegende Zweck dem bewegten Kosmos, sondern als der Ort der Seligkeit dem Orte der Übel; er ist nicht ein Prinzip zur Erklärung der Dinge, sondern das Ziel des heilsbedürftigen Menschen. Die religiöse Sehnsucht erweitert bis zum äußersten die Kluft, welche Gott von der Welt und vom Menschen trennt; zugleich begehrt sie die Vereinigung. Aber wie ist diese Vereinigung möglich? Auf natürlichem Wege gewiß nicht, also nur auf übernatürlichem: von seiten Gottes durch wunderbare Offenbarung, von seiten des Menschen durch wunderbare Anschauung, durch innere geheimnisvolle Erleuchtung. Jetzt gilt als der höchste Zustand, in welchen der Mensch versetzt werden kann, nicht der selbstgenügsame, sondern der gotterfüllte, nicht die Autarkie, sondern der Enthusiasmus. Dieser Zustand hat mit der natürlichen Vernunft nichts gemein und ist durch diese nicht erreichbar: er ist geheimnisvoll und die Philosophie, die diesen Zustand sucht, *mystisch*.

Es ist eine wunderbare Erhöhung, welche dem Philosophen zuteil wird und ihn seinem natürlichen Bewußtsein entrückt: ein Zustand der Ekstase, der unmöglich im Wege natürlicher Vermittlung entsteht, vielmehr plötzlich kommt und verschwindet als ein Augenblick göttlicher Erleuchtung. Von sich aus kann der Mensch diesen Zustand nicht hervorbringen, er kann ihn nur erfahren und sich, soviel an ihm ist, dafür empfänglich machen durch eine beharrliche Läuterung seines Lebens, eine fortgesetzte Entweltlichung und Bekämpfung der natürlichen Begierden bis zur größten Enthaltung. Daher die streng *aszetische* Lebensform, welche diese fromme Philosophie annimmt. Aber die unendlich große Kluft zwischen dem göttlichen und menschlichen Wesen bleibt; nur für einen Augenblick hebt der Moment der Ekstase den Menschen darüber hinweg, der erleuchtete Augenblick verschwindet, und der Mensch

sinkt wieder zurück in die dunkle und unheilvolle Welt seines natürlichen Bewußtseins.

Die religiöse Sehnsucht bedarf der Mittelglieder, welche die Kluft ausfüllen. Natürliche Wesen können diese Mittelglieder nicht sein, also werden es höhere, übernatürliche Wesen sein müssen. Von der Welt führt keine Stufenleiter empor zu Gott, also wird von Gott eine Stufenleiter herabführen müssen zu der bedürftigen Menschenwelt. Diese Mittelglieder sind demnach übermenschliche und untergöttliche Wesen: es sind die Dämonen, welche die Vermittlung zwischen Gott und den Menschen bewirken. Der Dämonenglaube bemächtigt sich dieser religiösen Philosophie, und dasselbe Motiv, welches in ihrer Vorstellungsweise Gott und Welt auf das äußerste trennt, das Verhältnis beider dualistisch, das Wesen Gottes vollkommen jenseitig, das menschliche Gottesbewußtsein mystisch, das menschliche Leben aszetisch macht, läßt in Rücksicht auf die Vermittlung zwischen Gott und Mensch die Philosophie dämonologisch werden.

Natürlich kann aus solchen Bedingungen ein neues wissenschaftliches System nicht hervorgehen, auch liegt es nicht in dem Bedürfnis und in der Richtung der Zeit. Sie geht zurück auf die Vergangenheit, und was sie in den Systemen derselben Verwandtes findet, wird von ihr ergriffen und in dem religiösen Geist, der jetzt die Philosophie führt, umgebildet und erneut. Und hier sind es vorzugsweise zwei Richtungen, welche dem herrschenden Bedürfnis entgegenkommen und schon darum als Vorbilder erscheinen, weil sie von gleichartigen reformatorischen und religiösen Motiven getragen sind: die pythagoreische und platonische Lehre, deren Urheber jetzt in den Nimbus eines göttlichen Ansehens erhoben werden. In dem religiösen Geiste der Zeit werden beide Richtungen theologisch umgebildet: in diesem Charakter erscheinen sie jetzt als neupythagoreische und neuplatonische Philosophie. Um die pythagoreische Lehre theologisch umzubilden und in diesem Geist zu erneuen, müssen ihre Begriffe von den Ordnungen der Welt als Gedanken Gottes gefaßt, die Zahlen, welche diese Ordnungen in dem altpythagoreischen System ausdrücken, sinnbildlich genommen, als Zeichen oder Symbole von Begriffen, also selbst als Ideen gedacht, der Zahlenlehre die Ideenlehre, das heißt der altpythagoreischen Philosophie die platonische eingebildet werden. Und so

ist es hauptsächlich die platonische Philosophie, die das Werkzeug darbietet, um die religiöse Weltanschauung auszubilden, welche das letzte Altertum bedarf.

Wir können deshalb diese ganze Richtung als religiösen Platonismus bezeichnen, der mit den Neupythagoreern beginnt und sich in den neuplatonischen Schulen (Plotinos und Porphyrios, Jamblichos und Proklos) systematisch vollendet und auslebt. In der Tat konnte auch die Sehnsucht nach einer übersinnlichen, rein intelligiblen Welt, der Drang nach Befreiung von der sinnlichen, nach Erlösung von dem Orte der Übel, der Wille zur innern Läuterung, diese Grundtriebe, welche der Philosophie den religiösen Geist einflößen, kein größeres und leuchtenderes Vorbild finden als die Ideenlehre Platons. Und die platonischen Ideen selbst, die von der obersten Einheit stufenweise in immer zunehmender Vielheit herabsteigen bis zu der äußersten Grenze, wo die Formen eingehen in die Materie, erscheinen hier gleichsam als Mittelwesen, als Bindeglieder, als Stufenleiter, die von Gott herabführt zur Welt; diese Ideenwelt bietet sich dar als ein willkommenes Schema, in welches die dämonengläubige Philosophie ihre Vorstellung von den untergöttlichen Mittelwesen einträgt und faßt.

Hieraus läßt sich leicht die systematische Form bestimmen, in welcher die letzte Schule des Altertums ihre Aufgabe vorstellt und löst. Es handelt sich um ein System, welches diese zwei Bedingungen erfüllt: einmal den Dualismus zwischen Gott und Welt auf das äußerste spannt, dann diesen Dualismus durch eine Reihe von Zwischenwesen, die zuletzt eine unendliche Reihe sein muß, vermittelt. Diese Zwischenwesen müssen gedacht werden als eine Stufenfolge, eine herabsteigende, also als ein Stufenreich abnehmender Vollkommenheit, das aus dem vollkommensten Wesen hervorgeht und in dem unvollkommensten, das heißt in der Sinnenwelt endet, mit dem Streben der Rückkehr zu seinem Ursprunge. Das göttliche Urwesen muß gedacht werden als jenseits nicht bloß der Welt, sondern auch aller Geistestätigkeit, als jenseits auch des Denkens und Wollens, denn es ist als solches dem Menschen unerreichbar. Darum kann jenes Stufenreich aus dem göttlichen Urgrunde nicht vermöge des Willens und des Gedankens hervorgehen, sondern nur als eine notwendige Folge, die aus der Fülle des Urwesens entspringt, ohne daß diese Fülle sich mindert, als

eine Wirkung, aus der wieder neue, weniger vollkommene Wirkungen ausströmen, das heißt jene Stufenfolge der Mittelglieder muß vorgestellt werden als eine Reihenfolge göttlicher Emanationen. Was in dem altplatonischen System die Ideen sind, das sind in dem neuplatonischen die Emanationen, in denen die Welterlösung oder die aus der größten Gottesferne zur Vereinigung mit Gott zurückkehrende Seele in der Form eines ewigen Welt- und Naturprozesses gedacht wird. Hier sehen wir deutlich, wie sich das religiöse Motiv in den Typus der heidnischen Vorstellung faßt. Diese Emanationen sind der willfährigste Stoff für alle Formen der Mythologie. Was im Plotin noch Emanationen sind, das sind im Jamblichos die Götter- und Dämonengeschlechter, die Proklos ordnet und methodisch einrichtet.

Von dem Mittelpunkt des religiösen Platonismus, in dem sie wurzelt, beschreibt diese Anschauungsweise einen weiten Gesichtskreis, der über Pythagoras und die Grenzen der griechischen Welt hinausgeht. Religiöse Empfindungen sind schon als solche verwandt. Jede Erscheinung von ausgeprägt religiösem Charakter wird dem Interesse dieser Zeit wichtig. Wie sie selbst mystisch gestimmt ist, wird sie besonders von solchen religiösen Bildungsformen angezogen, die geheimnisvoller Art sind, von einer solchen religiösen Weisheit, die den Charakter göttlicher Offenbarung an sich trägt. Daher der mächtige und phantasievolle Reiz, den die Mysterien der Griechen, die orphischen Geheimnisse, die morgenländischen Religionen auf diese Geistesstimmung ausüben. Je geheimnisvoller die Erscheinung ist, um so magischer und wirksamer ist ihr Eindruck, und je dunkler und verborgener, das heißt je weiter entfernt von der Gegenwart sie erscheint, um so geheimnisvoller darf sie sein. Daher das Streben, welches diese platonisierende Richtung hat, die Quellen der religiösen Weisheit über die Grenzen der erhellten Geschichte hinauszurücken und in das Dunkel der Zeiten zu versenken. Hier möchte sie die Glaubensweisheit, von der sie selbst erfüllt ist, entspringen und fortgetragen sehen in Religion und Philosophie durch eine Reihe welterleuchtender Geister bis herab zu der Gegenwart, in welcher die alten und geheimnisvollen Offenbarungen erneut werden. Es gehört mit zu den Glaubensvorstellungen dieser Zeit, zu den Dogmen dieser Philosophie, daß sie sich im Einklange weiß mit allen religiösen Geistern der Ver-

gangenheit und diese in einen Zusammenhang bringt, der ihren gläubigen Voraussetzungen entspricht. Sie sieht überall wie in ihren Spiegel, sie findet überall das Gegenbild ihrer Denkweise, sie erblickt ihre Vorstellungen in der platonischen Philosophie, diese in der älteren Weisheit des Pythagoras, diese in den Geheimnissen der Ägypter, in der Weisheit der Magier und Brahmanen, in den Erleuchtungen der jüdischen Propheten; sie fühlt sich als Glied der großen Geisterkette, in der sich die göttlichen Offenbarungen in der Menschheit fortpflanzen. Ihr Gegenbild, das sie in die Vergangenheit zurückwirft, leuchtet ihr wieder als das Vorbild, von dem sie das eigene Licht empfangen haben will. Wie diese religiös platonisirenden Philosophen denken, so müssen Platon und Pythagoras selbst, die altplatonischen und altpythagoreischen Philosophen gedacht haben; und damit diese vollkommene Übereinstimmung sich rechtfertige und ihr die Beweise nicht fehlen, erscheinen jetzt eine Menge Schriften, die im Geiste der neuen Denkweise geschrieben sind, unter den Namen eines Orpheus, Pythagoras und alter Pythagoreer. Der geglaubte Zusammenhang tritt an die Stelle des wirklichen, der sich unter den dogmatischen Vorstellungen völlig verdunkelt, und ebenso verdunkelt sich bis zum Verschwinden unter der Herrschaft dieser Vorstellungen der geschichtliche Sinn und die geschichtliche Kritik.

2. Die Logosidee.

Unter den morgenländischen Religionen ist es besonders eine, welche von sich aus mit dem religiösen Platonismus eine Geistesverwandtschaft empfindet und eingeht: die jüdische. Der Verfall und das Unglück des Volks unter dem Drucke der Fremdherrschaft, das Gefühl dieses Unglücks, das Bedürfnis und die Sehnsucht, davon erlöst zu werden, die Hoffnung auf einstige Wiederherstellung, der Glaube an den jenseitigen Gott, die religiöse Belebung, Erweiterung und Läuterung der Gottesidee durch das prophetische Bewußtsein, das Prophetentum selbst als Träger der Religion mit seiner reformatorischen Richtung, mit seinen bis zur Ekstase gesteigerten Erleuchtungen, der Wunderglaube, die schon in den Volksglauben eingelebten Vorstellungen der Engel als Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen — alle diese Züge geben dem Judentum eine Verwandtschaft mit der von uns entwickelten Form

der griechischen Philosophie und machen den mosaischen Glauben empfänglich für den platonischen.

Auch die äußeren Bedingungen zu einem Geistesverkehr von beiden Seiten sind in Alexandrien, diesem Mittelpunkte des hellenisierten Morgenlandes, gegeben. Das Judentum erkennt diese Verwandtschaft, es kann die Übereinstimmung zwischen sich und dem Platonismus nur begreifen, indem es die griechische Philosophie aus dem Alten Testament, den heiligen Urkunden seines eigenen Glaubens, hervorgegangen denkt, es kann jetzt seine Glaubensurkunden nur so verstehen, daß sich ihre Übereinstimmung mit der griechischen Weisheit rechtfertigt. So bildet sich die allegorische Erklärungsweise der alttestamentlichen Schriften und auf deren Grund die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie, die sich in Philon vollendet, wie der religiöse Platonismus griechischerseits in den späteren Neuplatonikern.

Diese jüdische Philosophie ist auch religiöser Platonismus, unter welchem Namen wir demnach alle bewegenden Faktoren im Geiste der letzten vorchristlichen Zeit zusammenfassen. Um uns nicht in einzelnes zu verlieren, da wir hier nur die vorwärtsdrängenden Motive ins Auge fassen, suchen wir den Hauptpunkt, um den es sich in dieser ganzen Richtung handelt. Das herrschende Problem ist die Welterlösung; der Grundgedanke, in welchem die Entscheidung gesucht wird, ist der eines welterlösenden Prinzips. Nun kann dieses letztere nur gedacht werden als der göttliche Weltzweck, als Beweggrund der Schöpfung, als die weltordnende und in der Bildung der Dinge gegenwärtige Idee, die in das Weltall eingeht, während Gott selbst in reiner Jenseitigkeit vollkommen frei und abgesondert bleibt von der Welt. Also muß das weltschaffende und erlösende Prinzip unterschieden werden von Gott, es ist nicht Gott selbst, aber es geht von Gott aus, wie das Wort vom Geist; es ist, um es sinnbildlich und typisch auszudrücken, das Wort Gottes, der göttliche Logos. In diesem Begriff versammeln sich als in ihrer Einheit alle Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen, gleichviel wie sie heißen, ob Dämonen nach griechischer oder Engel nach jüdischer Weise. Der Logos gilt als der Mittler zwischen Gott und Menschheit.

Die Logosidee hat sich in der griechischen Philosophie entwickelt. Diese Idee bedurfte, um in das menschliche Bewußtsein einzu-

treten, einer Richtung, die von Anfang an das Weltprinzip zu ihrer Aufgabe gemacht hat. Die griechische Philosophie hat von ihrem Ursprunge an das Weltprinzip durchdacht, sie hat diesen Gedanken in ihrer vorsokratischen Zeit entwickelt und ausgebildet zur Erklärung der Dinge, in ihrer klassischen Periode zur Erklärung der Erkenntnis der Dinge, in ihren ersten nacharistotelischen Richtungen zur Verwirklichung des menschlichen Ideals, in ihrem letzten Zeitalter, um daraus die Erlösung des Menschen von der Welt zu begreifen. Wollen wir das Weltprinzip mit dem Worte Logos bezeichnen, da doch unter dem Logos ein Weltprinzip gedacht werden muß, obwohl diese Bezeichnung keineswegs die stetige war, so können wir sagen, daß die griechische Philosophie fast durchgängig mit diesem Thema beschäftigt war, mit dieser Frage: was ist der Logos? Ich will in der Reihe der Lösungen, die wir kennen gelernt haben, drei Hauptformen hervorheben, in denen wir dem griechischen Logosbegriff am deutlichsten begegnen. Das Weltprinzip muß gedacht werden als die Weltordnung, die dem ewigen Weltprozesse gleichkommt, aber diese Weltordnung kann nicht gedacht werden ohne einen ewigen Weltzweck, der in dem Weltprozesse sich abbildet und erscheint als das wandellose Sein in dem unaufhörlichen Werden; aber dieser ewige Weltzweck kann nicht gedacht werden, ohne in ihm zugleich die bildende Weltkraft oder die bildenden Vermögen vorzustellen, welche die Welt gestalten und gleichsam der Samen sind, aus dem sich die Welt entwickelt. Wir erkennen in der ersten Form die heraklitische Erklärung des Weltprinzips, in der zweiten die platonische, in der dritten, nach dem Vorgange der aristotelischen Philosophie, die stoische. In der ersten Erklärung erscheint der Logos als Weltordnung oder Weltprozeß, als Natur oder Kosmos; in der zweiten als die urbildliche oder ideale Welt, als die Welt der Ideen, als die Idee des Guten; in der dritten als die Fülle der bildenden Weltkräfte, die λόγοι σπερματικοί. Und in der heraklitisch-stoischen Form begegnen wir auch dem Worte Logos.

3. Die Logosidee und die Messiasidee.

Aber den eigentlichen Mittelpunkt der griechischen Logosidee bildet die platonische Vorstellungsweise. Zu ihr drängt die heraklitische hin, auf sie weist die stoische zurück. Denn man kann

den Weltprozeß nicht vorstellen ohne Weltidee, und ebensowenig die bildenden Weltvermögen. Die platonische Vorstellung der urbildlichen Welt begreift das menschliche Urbild in sich als den intelligiblen Grund unseres Daseins und das Ziel unseres Werdens. Wir können diesem Urbilde gegenüber unser irdisches Dasein, unsere Einkörperung in die sinnliche Welt nur verstehen als einen Fall der Seele, den die Begierde verschuldet, und unsere Rückkehr zu jenem Urbild ist nur möglich durch eine Läuterung, welche das Begehrliche in uns ganz überwindet. Ist aber dieses das Ziel des Menschen, sollte es nicht auch das Ziel der Welt sein: diese Erlösung des Menschen von der Welt? Hier erscheint die platonische Philosophie in ihrer religiösen Bedeutung, und von hier aus motiviert und erleuchtet sie die religiöse Gemütsverfassung und Denkweise, welche die griechische Philosophie in ihren letzten Jahrhunderten durchdringt. Jetzt erscheint der Logos als das erlösende Weltprinzip, als der göttliche Gedanke der Welterlösung, in welchem das Geheimnis, das heißt der innerste Zweck der Schöpfung enthalten ist, als das eigentliche Schöpfungsmotiv, als das schöpferische Wort Gottes. Das Wort ist erfüllt in demjenigen Menschen, welcher die Welt überwindet oder in sich das reine Urbild des Menschen wiederherstellt.

Nun begegnen sich das griechische und jüdische Erlösungsproblem und zeigen in so vielen verwandten Vorstellungen ihre religiöse Gemeinschaft. Jenes ruht in dem Gedanken des Logos, dieses in der Vorstellung des Messias: der Logos ist ein allgemein gefaßtes Weltprinzip und sucht die Personifizierung, der Messias ist ein persönlich gefaßtes Volksideal und sucht die Verallgemeinerung. Beide Richtungen wollen sich ergänzen und durchdringen, diese Ergänzung wird gesucht von jüdischer Seite her. Den Platonismus in das Judentum einführen, heißt die Logosidee in die Messiasvorstellung einbilden. Diese Aufgabe, schon vorgebildet in dem jüdisch-alexandrinischen Buche der Weisheit, löst Philon, der den Logos-Messias zum Mittelpunkt seiner Philosophie, zum Mittler und Erlöser der Welt macht.

Das Erlösungsproblem fordert eine persönliche Lösung. Es ist gelöst, wenn ein Mensch erscheint, der die Welt in sich wirklich überwindet, der in des Wortes tiefster Bedeutung wahrhaft weltfrei ist, in welchem die Menschheit ihr Urbild wiedererkennt, an den

sie deshalb als an den Welterlöser glaubt. Dies ist die einzig mögliche Form, in der sich die Lösung des religiösen Weltproblems vollzieht. Die Person soll erscheinen, die sich von der Welt und durch den Glauben an sich die Welt selbst erlöst: eine Person, von der man sagen darf, daß in ihr die Erlösung stattgefunden, die Idee erschienen, der Logos Fleisch, Gott Mensch geworden sei. Nur in dem Glauben an eine solche Person kann sich das menschliche Erlösungsbedürfnis befriedigen.

Unter dem Gesichtspunkte der Logosidee, wie sie sich in dem Bewußtsein der griechischen Philosophie herangebildet hat, ist dieser Mensch nicht zu finden, denn diese Idee hat gar keine Aussicht auf ein bestimmtes Individuum, auf einen wirklichen Menschen, sie gibt dem Glauben, den sie erfüllt, gar keine Richtung, die auf eine Person hinwiese. Vom Logos zum Menschen ist eine unübersteigliche Kluft, die nicht ausgefüllt wird, wenn man auch noch so viele Götterordnungen einschiebt. Die Logosidee möchte sich personifizieren, aber das natürliche Menschenleben will nirgends auf sie passen und in sie eingehen; der Erlösungsgedanke steht im Widerspruch mit der menschlichen Natur, er bleibt jenseits der Wirklichkeit etwas Allgemeines und Unlebendiges, und so bleibt unter dieser Vorstellung das Erlösungsbedürfnis ohne Aussicht und ohne Hoffnung.

Dagegen ist das jüdische Erlösungsbedürfnis erfüllt von einer bestimmten Aussicht und Hoffnung; ihm ist ein Volksideal gegeben in der Person des Messias, es harrt diesem Heilande entgegen, der kommen wird, ein Erretter des Volks, eines Volks, welches Gott erwählt und aufbewahrt hat zur Weltherrschaft; dieser weltbeherrschende Messias, den die Propheten in der Zukunft Israels vorausgeschaut haben, ist der Gegenstand der höchsten Glaubenshoffnungen des jüdischen Volks. Wenn nun ein Messias erscheint, der ein Erlöser wird, nicht wie ihn der jüdische Glaube erwartet, sondern wie ihn die Logosidee bezweckt, ein Erlöser von der Welt, so sind die Bedingungen erfüllt, unter denen das religiöse Weltproblem seine weltgeschichtliche Lösung findet. Der Ausgangspunkt liegt in der Mitte des jüdischen Volks. Das Messiasideal gibt die persönliche Richtung, welche der Logosidee fehlt. Darum muß das Erlösungsbedürfnis diese Richtung ergreifen, um durch den Messiasglauben hindurch sein Ziel zu erreichen, in welchem als

geschichtliche Erscheinung der fleischgewordene Logos, der menschgewordene Gott geglaubt wird. Es gibt für den Glauben zunächst keinen Weg vom Logos zum Messias und von diesem Messias, der ein Erlöser ist nicht im jüdisch-weltlichen Sinne, zum Logos. Diesen Weg nimmt die geschichtliche Entwicklung, es ist ein Umweg, aber der kürzeste, weil er zum Ziele führt, und, wie Lessing in der Erziehung des Menschengeschlechts gesagt hat: „Es ist nicht wahr, daß die gerade Linie immer der kürzeste Weg ist".

Drittes Kapitel.

Das Christentum und die christliche Kirche.

I. Das Urchristentum.

Die Person Jesu erfüllt das Erlösungsbedürfnis der Menschheit, das sie am tiefsten, am reinsten und, was stets das Siegreiche und Durchschlagende ist, am einfachsten empfindet. In ihm vergeistigt und verklärt sich das jüdische Messiasideal, weil er es von vornherein mit einem neuen Geiste durchdringt, der nicht auf die Erhöhung eines Volks, auf die Herrschaft der Welt ausgeht, sondern auf die Umwandlung und Wiedergeburt des innern Menschen. In ihm löst sich das tiefste und schwierigste aller Weltprobleme: die Erlösung des Menschen von der Welt. Er selbst ist die persönliche Lösung dieses Problems und darum bildet er den entscheidenden Wendepunkt in der Entwicklung der Menschheit, wie einst Sokrates in der Entwicklung des griechischen Bewußtseins ein solcher Wendepunkt war. Diese Vergleichung zeigt zugleich den Unterschied beider.

Hier beginnt eine geistige Erneuerung der Menschheit von Grund aus. Zuerst mußte die Person erscheinen, welche die göttliche Idee des Menschen verkörpert, das menschliche Urbild in sich herstellt und offenbart; dann mußte die Menschheit dieses Urbild als das ihrige erkennen, und an die Person Jesu als den Weltheiland glauben. Dieser Glaube an Jesum Christum bildet die Grundlage und das Element des Christentums, er enthält die Aufgabe, die von jetzt an die Menschheit durchdringt und aus der die neuen Probleme in einer fortschreitenden Entwicklungsreihe hervorgehen. Wir verfolgen hier diese Probleme in ihrer philoso-

phischen Wirksamkeit, soweit sie eine neue dem Christusglauben entsprechende Weltanschauung fördern und ausprägen. Das Prinzip ist durchaus religiös, gerichtet nur auf das menschliche Heil, auf die Welterlösung, auf das Verhältnis des Menschen zu Gott: daher ist die ihm gemäße Weltanschauung durchaus theologisch. Die theologische Denkart bildet den Grundzug der christlichen Philosophie, worunter wir dasjenige Vorstellungssystem verstehen, das sich auf den Christusglauben als sein Prinzip gründet.

Daher kann die christliche Philosophie in der systematischen Ausbildung ihrer Vorstellungen erst auftreten, nachdem der Christusglaube nach innen und außen die Geltung eines religiösen Weltprinzips errungen hat. In seiner Urform erscheint er nicht als Lehrbegriff, sondern als Verkündigung einer Tatsache, nicht dogmatisch, sondern evangelisch; seine innere Entwicklung hat eine Reihe zeitgeschichtlicher Vorstellungsformen zu durchlaufen und Gegensätze zu überwinden, die aus den ersten christlichen Religionsurkunden erforscht und erkannt sein wollen.

Allmählich erhebt sich der Christusglaube zu immer höheren Gesichtspunkten, unter denen die Person Jesu religiös angeschaut wird. Auf der ersten Stufe des evangelischen Glaubens gilt diese Person als der M e s s i a s des auserwählten Volks; auf der zweiten und höheren gilt dieser Messias als der W e l t h e i l a n d, der gekommen ist, nicht die Juden zu verherrlichen, sondern die Menschheit zu erlösen; auf der dritten und höchsten wird in diesem Welterlöser das erlösende Weltprinzip erblickt, der ewige Christus, der verkörperte L o g o s, der menschgewordene Gott und in diesem Lichte die Person und das Leben Jesu dargestellt.

Es ist die besondere Aufgabe der eindringenden Bibelforschung, diese Entwicklungen in den neutestamentlichen Urkunden zu verfolgen und darzutun: jene Gegensätze, Übergangsformen und Mischungen judaistischer und hellenistischer Vorstellungen, jene großen Kämpfe, die das Urchristentum tief und leidenschaftlich bewegt haben und notwendig waren, um den neuen Glauben von seiner ersten zeitgeschichtlichen Schranke zu befreien und in die Bahn einer weltgeschichtlichen Entwicklung zu führen. Es mußte entschieden werden zwischen dem jüdischen Messiasglauben und dem Glauben an den Weltheiland, zwischen Sekte und Weltreligion, dem partikularistischen und universellen Christentum, judenchristlicher

und heidenchristlicher, petrinischer und paulinischer Glaubensrichtung. Der Kampf und die Ausgleichung dieser apostolischen Gegensätze ist das Thema und die Aufgabe des Urchristentums, das in seiner paulinischen Form die jüdische Schranke durchbricht und gleichsam die Nabelschnur löst, die das erste Christentum noch an den mütterlichen Schoß des Judentums bindet. Erst in der allmählichen Auflösung und Neutralisierung jener Urgegensätze erreicht der christliche Glaube die universelle Geltung, welcher die Aufgabe und Kraft einer weltgeschichtlichen Entwicklung inwohnt.

II. Die Kirche.

Die Lösung dieser Aufgabe ist die Kirche, ein in festen Formen zu organisierendes Glaubensreich, das sich mitten in dem Verfall der alten Welt aufbaut und die Fundamente einer neuen legt. Um aber in eine solche kirchliche Ordnung einzugehen und eine in dauernden Formen verfaßte Gemeinschaft zu bilden, muß der Christusglaube seine apokalyptischen Vorstellungen ablegen von der nahen Wiederkunft des Messias auf den Wolken des Himmels, von dem bevorstehenden Ende dieser Welt, von der Gründung des tausendjährigen Reichs, denn unter diesen Vorstellungen bedarf er keiner auf die Dauer berechneten kirchlichen Einrichtung. In demselben Maße, als dieser Glaube seine messianischen Formen überwindet und vergeistigt, erhebt sich die Idee seiner universellen Geltung und damit die Forderung einer neuen aus dieser Idee erzeugten Lebensgemeinschaft und Lebensordnung der Menschheit, in demselben Maße erscheint die Kirche als eine notwendige Aufgabe des Christentums. Sie ist statt des tausendjährigen Reichs, welches die messianischen Hoffnungen von dem wiedererschienenen Christus erwarten, das auf Erden gegründete Reich des unsichtbaren Christus: ein Reich, welches zwar nicht von dieser Welt, wohl aber in dieser Welt ist und sein will.

Dieses Reich fordert die Einheit der Gläubigen; von dieser Einheit will die neue Lebensordnung vollkommen durchdrungen und beherrscht sein. Nun kann die Einheit der Christusgläubigen kein anderer sein, als Christus selbst. Zugleich fordert diese Einheit zu ihrer Geltung auf Erden eine sichtbare Form. Die Gemeinde der Gläubigen will sich verbunden wissen in einem Oberhaupte, welches ihr Christum repräsentiert und gleichsam seine

Stelle in ihrer Mitte vertritt. Die Aufgabe der Glaubenseinheit, welche eins ist mit der Aufgabe der Kirche, kann nur gelöst werden durch die Idee des stellvertretenden Amtes, das heißt durch die Idee des Episkopats. Die Bischöfe erscheinen als die Stellvertreter Christi auf Erden, sie können diese Stellvertreter nur sein als die Nachfolger Christi, nicht als die unmittelbaren, diese sind die Apostel, sondern als die mittelbaren, das heißt als die Nachfolger der Apostel. So rechtfertigt sich die Geltung des Episkopats aus der Idee der apostolischen Sukzession.

Aber der Bischöfe sind viele; die Idee der Einheit, welche eins ist mit der Idee der Kirche, fordert, daß sie zusammengehalten sind in einer höchsten Einheit. Es muß einen obersten Bischof geben. Aus der Idee der apostolischen Sukzession folgt, daß dieser oberste Bischof gelten muß als der Nachfolger des obersten Apostels, das heißt als der Nachfolger Petri. Nun entfaltet sich die Kirche auf dem Schauplatz des römischen Weltreichs, und hier findet sie die politischen Ordnungen als die gegebenen und äußern Bedingungen vor, unter denen sie auftritt. Die politischen Mittelpunkte dieser Welt erscheinen von selbst als die geschichtlich gebotenen Einheitspunkte der kirchlichen Ordnung: so werden die Hauptstädte der Provinzen die natürlichen Sitze der Bischöfe, die Welthauptstädte die der Metropoliten und Patriarchen, die Hauptstadt der Welt der Sitz des obersten Bischofs. Aus politischen Gründen folgt, daß die kirchliche Einheit oder der bischöfliche Primat in Rom sei; aus kirchlichen Gründen folgt, daß dieser Primat bei dem Nachfolger oder Stellvertreter Petri sein soll: daher folgt aus beiden Motiven, die hier notwendig zusammenwirken, daß der römische Bischof als Nachfolger Petri gilt, und der Apostel Petrus als der Gründer der christlichen Gemeinde in Rom. Und so entsteht im Verlauf der kirchlichen Entwicklung die Idee des Papsttums, die sich in der abendländischen Kirche verwirklicht. Eine höchst lehrreiche, die Stimmung und Entwicklung der judenchristlichen Denkart erleuchtende Untersuchung hat gezeigt, wie die Vorstellung von Petri Aufenthalt und Wirksamkeit in Rom zuerst aus paulusfeindlichen Tendenzen sich gebildet, dann die versöhnte Form der petro-paulinischen Legende angenommen und sich zu der festen Tradition gestaltet hat, auf deren Grund die römischen Bischöfe den kirchlichen Primat fordern.

Wenn man ein Beispiel haben will für eine geschichtliche Entwicklung, die lediglich aus einer Idee entspringt und von dieser fortbewegt und beherrscht wird, so gibt es unter den Lebensordnungen und Bildungsformen der Menschheit kaum ein größeres, als die christliche Kirche, die aus der Idee der Glaubenseinheit hervorgeht und ihre Formen gestaltet und ausdehnt zu einer weltbeherrschenden Macht. Ihre Grundform ist höchst einfach. Sie ist so verfaßt, daß sich die Gläubigen mit Christus in einem lebendigen und geschichtlichen Zusammenhang wissen, daß die Person Christi durch die ununterbrochene Reihe der Mittelglieder verbunden erscheint mit der christlichen Gemeinde; dieser kirchliche Zusammenhang ist vermittelt durch die Bischöfe, deren Zusammenhang mit Christus selbst vermittelt ist durch die Apostel und die apostolischen Väter: daher gilt die geschichtliche Realität der Person Jesu als ein kirchliches Axiom von unerschütterlicher Bedeutung.

In kurzer Zeit wird diese Kirche eine lebensvolle, unzerstörbare Macht. Zunehmend erstarkt sie trotz der Verfolgungen des römischen Staats und durch dieselben; mitten in dem heidnischen Weltreich, das aus den Fugen weicht und die innere Kraft des Zusammenhaltes entbehrt, ist die christliche Kirche nach wenigen Jahrhunderten die einzige innerlich lebendige und festgeschlossene Einheit. Die Staatseinheit liegt im Cäsarismus, die Glaubenseinheit in der Kirche, die jenem gegenübersteht schon als eine imposante, selbst in ihrer äußern Erscheinung unüberwindliche Macht. In einer Richtung sind Cäsarismus und Kirche einander verwandt: in dem Streben nach Zentralisation. Diese Verwandtschaft begründet eine Anziehung, welche die Kirche auf das Zentrum der Staatsmacht ausübt. Wenn sich die beiden Mächte gegenseitig ergreifen und einen Bund schließen, so stärkt jede ihre Herrschaft. Diese Lage der Dinge, die ihm sehr wohl in religiösem Licht erscheinen konnte, begreift Constantin der Große: es ist weniger das Kreuz in den Wolken, als das in der Welt gewesen, vor dem er sich gebeugt hat; der Cäsarismus bekennt sich zum Christentum und erhebt es dadurch zur Weltmacht. Was Constantin im Anfange des vierten Jahrhunderts begründet und Julian fünfzig Jahre nach den ersten Toleranzedikten vergeblich rückgängig zu machen gesucht hat, befestigt am Ende dieses Zeitalters, noch vor Teilung des Weltreichs, Theodosius der Große.

Die erste innere Aufgabe der neuen Religion bestand in der Entfaltung und Überwindung der apostolischen Gegensätze, in der Begründung des katholischen Christentums. Die Aufgabe nach außen war der Sieg über das heidnische Weltreich; er wurde erreicht, nachdem das Christentum im Laufe der drei ersten Jahrhunderte alle Arten der politischen Verfolgung von Nero bis Diocletian bestanden und alle Angriffe der Philosophie von Celsus bis Porphyrius und Julian erfahren hatte.

III. Die Kirchenlehre.

1. Die Probleme.

Die Glaubenseinheit fordert die vollkommene Übereinstimmung in den Glaubensvorstellungen, diese Vorstellungen müssen durch die Kirche erkennbar und allgemein gültig, das heißt symbolisch gemacht werden; nur die Kirche kann diese Aufgabe lösen, denn nur sie hat kraft ihrer Verfassung in den Bischöfen und Synoden die Organe, welche den Glauben bestimmen und festsetzen können. Der Christusglaube muß allen willkürlichen Vorstellungen, allen widerstreitenden Gesichtspunkten entrückt und in eine Form gebracht werden, in der er feststeht. Eine solche Form bedarf die Kirche, denn die Glaubenseinheit fordert auch die Einheit im Glaubensbewußtsein, erst dadurch wird die Kirche innerlich grundfest. Die Männer, welche das kirchliche Fundament gestalten, diese Bildner der Glaubenslehre, heißen mit Recht die Väter der Kirche, patres ecclesiae; sie verwandeln den Glauben in Glaubenssätze oder Dogmen, sie begründen die Kirchenlehre und damit die innere Glaubenseinheit der Kirche, sie lösen die Grundaufgaben der Theologie, die innerhalb dieses Abschnittes ihrer Entwicklung die patristische genannt wird.

Die Lösung geschieht unter einem regulativen Gesichtspunkt. Das Kriterium der kirchlichen Glaubenseinheit ist bestimmt durch die Lehre Christi und der Apostel. Wahr ist, was diese gelehrt haben, was als ihre Lehre fortgepflanzt und überliefert worden ist in stetiger Sukzession durch die Nachfolger der Apostel, mit denen die Kirche sich und nur sich allein im geschichtlich lebendigen Zusammenhange glaubt. Wahr ist demnach, was mit der apostolischen Tradition übereinstimmt. Wie die apostolische Sukzession die Glaubenseinheit der Kirche bildet, so bildet die

apostolische Tradition die Norm und das Regulativ für die Glaubenslehre der Kirche.

Aus dem Gesichtspunkte und der Grundidee des Christentums läßt sich die Richtschnur erkennen, welche die Fassung und Lösung der patristischen Aufgabe leitet. Was geglaubt werden soll, ist Christus als der Erlöser der Menschheit. Er soll geglaubt werden als die Person, in welcher die Tatsache der Welterlösung vollbracht ist. Der Glaube an diese Tatsache bildet die feste Voraussetzung, auf welcher die Kirche beruht, diese Tatsache bildet die sichere Glaubensrichtschnur, welche die Glaubensvorstellungen reguliert und ordnet. Was dieser Richtschnur zuwiderläuft, ist falsch; was mit ihr übereinstimmt, ist richtig: so unterscheiden sich in den christlichen Glaubensbegriffen Orthodoxie und Heterodoxie. Und die Aufgabe der Kirche ist, daß sie nach dieser Richtschnur die rechtgläubige Lehre ausbildet und feststellt.

In jener Glaubenstatsache selbst liegt die Grundfrage der christlichen Theologie. In der Person Christi ist die Tatsache der Welterlösung vollbracht: also muß Christus geglaubt werden als der Welterlöser, als das welterlösende Prinzip, welches ewig ist, wie der göttliche Weltzweck, wie das göttliche Schöpfungsmotiv, also ewig, wie Gott selbst. Dieses welterlösende Prinzip soll geglaubt werden als die Person Jesu, als diese bestimmte geschichtliche Person. Beide Glaubensmomente wollen mit gleicher Berechtigung gelten und fordern, daß die Kirchenlehre sie vereinige. Nehmen wir an, eine gewisse Vorstellungsweise wolle in Christus das erlösende Weltprinzip dergestalt anerkennen und hervorheben, daß dadurch die geschichtlich menschliche Person Jesu aufgehoben und unwirklich gemacht wird, so hört die Tatsache der Erlösung auf eine geschichtliche und wirkliche Tatsache zu sein: diese Vorstellungsweise ist daher falsch. Oder eine andere Vorstellungsweise wolle in der Person des Erlösers den endlichen und kreatürlichen Charakter dergestalt hervorheben, daß seine göttliche Natur dadurch herabgesetzt und ungültig gemacht wird, so erscheint die Tatsache der Erlösung unmöglich: diese Vorstellungsweise steht daher ebenfalls im Widerspruche mit dem, was geglaubt werden soll. So wird die Kirchenlehre im Streit mit entgegengesetzten Glaubensansichten die ihrige ausbilden müssen; sie ist von zwei Seiten bedroht, die selbst einander widerstreiten:

von der einen Seite wird die göttliche Erscheinung Christi auf Kosten seiner geschichtlichen und menschlichen Realität zur Geltung gebracht, von der andern umgekehrt sein kreatürliches Wesen auf Kosten des göttlichen: dort ist die gnostisch-doketische, hier die rationalistisch-arianische Vorstellungsweise zu bekämpfen.

Setzen wir die Tatsache der Erlösung in Christus als das ursprünglich Gegebene voraus, so ist die Aufgabe der patristischen Theologie, die Glaubensvorstellungen damit in Einklang zu bringen, sie jenem Glaubensprinzip konform zu machen, sie dergestalt zu bestimmen, daß sie jene Urtatsache nicht aufheben. Die Menschheit soll durch Christus erlöst, das heißt mit Gott versöhnt sein. Diese Tatsache erscheint mithin als ein Produkt aus drei Faktoren: Gott, Christus, Menschheit. In Rücksicht auf alle drei Faktoren sind eine Menge Vorstellungen denkbar, die sich nur mit der Tatsache der Erlösung nicht vertragen: alle diese Vorstellungen sind im Sinne der Kirche falsch und müssen es sein; in Rücksicht auf alle drei Bedingungen sind also nur gewisse Vorstellungen richtig. Eben darum handelt es sich in der Aufgabe der Kirchenlehre, diese richtigen Vorstellungen zu bestimmen. Wird Gott nicht so gedacht, daß von ihm ein erlösendes Weltprinzip ausgeht, welches in der Person Jesu erscheint und die Gemeinschaft der Gläubigen erfüllt, so ist die Tatsache der Erlösung nichtig. Wird die Person Christi nicht so gedacht, daß in ihr die Erlösung stattfindet, so ist diese Tatsache so gut als nicht geschehen. Wird die menschliche Natur nicht so gedacht, daß sie einer solchen Erlösung bedürftig und dafür empfänglich ist, so ist die Tatsache der Erlösung zwecklos und leer.

So sind es im Hinblick auf jene Urtatsache des Glaubens drei Probleme, welche die Kirchenlehre bewegen: wie muß das Wesen Gottes, Christi, des Menschen gedacht werden, damit in allen drei Punkten unsere Vorstellungen der Tatsache der Erlösung konform sind? Die erste Frage ist das theologische Problem, die zweite das christologische, die dritte das anthropologische. Die kirchliche Lösung der ersten Frage entscheidet Athanasius, der Bischof von Alexandrien, im Streit mit dem Presbyter Arius; er verhält sich nach Baurs treffendem Ausspruch zum Dogma, wie Gregor VII. zur Kirche; die der zweiten entscheidet Cyrillus, der Patriarch von Alexandrien, im Streit mit Nestorius, dem Patriarchen von Kon-

stantinopel, die der dritten Augustinus, der Bischof von Hippo, im Streit mit dem Mönch Pelagius.

Die Lösung der ersten Frage fordert die Unterscheidung der göttlichen Personen und deren Wesensgleichheit: die Feststellung der göttlichen Ökonomie, den Begriff der Trinität. Die Lösung der zweiten Frage fordert die Unterscheidung und Vereinigung der beiden Naturen in Christus: den Begriff der Gottmenschheit. Die Lösung der dritten Frage besteht in der Lehre von der göttlichen Gnade und der sündhaften Natur des Menschen, wodurch der Begriff der menschlichen Freiheit bestimmt wird. Hier vollendet sich das kirchliche Glaubenssystem im ausgemachten und durchgängigen Gegensatz zu der heidnischen Welt. Diesen Gegensatz zwischen Christentum und Heidentum entscheidet Augustin, indem er beide als von Grund aus entgegengesetzte Weltordnungen auffaßt: das Heidentum als das Reich dieser Welt, «civitas terrena», das Christentum als das Reich Gottes, «civitas Dei». Er begründet die spezifisch christliche und kirchliche Weltanschauung, erfüllt von dem erleuchteten Glauben an eine neue Welt mitten in der hereinbrechenden Zerstörung und Verwüstung der alten.

2. Der Augustinismus.

Augustin ist unter den kirchlichen Denkern der bedeutendste, und wenn von der kirchlichen Bedeutung die theologische abhängt, so ist er unter allen christlichen Theologen der größte, denn er hat die Kirche über sich selbst ins klare gebracht; er hat erleuchtet, was sie ist, er hat ihr das Licht angezündet, in welchem die Kirche sich selbst erkannt hat, und in diesem Sinn darf man von diesem Kirchenvater mit Recht sagen, daß er das größte Kirchenlicht gewesen ist. Er hat nicht bloß den Glauben der Kirche vollendet, sondern zugleich den Glauben an die Kirche begründet, indem er aus dem Glaubensprinzip der Erlösung alle diejenigen Folgerungen zog, welche die menschliche Natur betreffen.

Die menschliche Natur soll so gedacht werden, daß sie in die Heilstatsache der Erlösung eingeht und paßt: sie muß daher gelten als erlösungsbedürftig oder als sündhaft; sie kann erlöst werden nur durch Christus, sie erscheint daher als von sich aus erlösungsunfähig oder als in ihrer Sündhaftigkeit unfrei. Die Sünde ist demnach die Macht, welche den Willen beherrscht, sie ist eine

Beschaffenheit des Willens, von welcher dieser nicht loskommen kann, sie ist die Natur des menschlichen Willens. Aber die Sünde ist Schuld, die Schuld setzt die Freiheit voraus, denn nur diese kann schuldig werden; eine Sünde, welche die Freiheit ausschließt, hebt sich selbst auf. So erscheint die Sünde als eine Tat der Freiheit und zugleich als deren Verlust: der Mensch hat ursprünglich die Freiheit gehabt nicht zu sündigen, er hat gesündigt, dadurch hat er jene Freiheit verloren, und zwar von sich aus für immer. Seitdem kann er nichts als sündigen. In der ersten Sünde ist das Menschengeschlecht gefallen, in Adam haben alle gesündigt. Die Sünde ist in ihrem Ursprunge frei, in ihren Folgen Knechtschaft, fortwirkende Verderbnis der menschlichen Natur, Erbsünde: dies ist der Grundbegriff Augustins, den er zuerst in dieser Bedeutung geltend gemacht, ins volle Bewußtsein erhoben, in den Mittelpunkt der Erlösungslehre gestellt hat.

In dem Zustand der Erbsünde kann der Mensch die Erlösung nicht erwerben, er kann sich dieselbe weder geben, noch auch von sich aus verdienen, sie kann ihm nur zuteil werden wider sein Verdienst, das heißt durch Gnade; diese Gnade ist von seiten des Menschen durch nichts begründet, sie ist daher unbedingt, sie handelt grundlos und ist ein Akt göttlicher Willkür. Der Mensch wird ohne sein Zutun von Gott begnadigt, das heißt zur Erlösung erwählt: die Erlösung gilt daher als Gnadenwahl, als eine Wahl völlig unabhängig von den menschlichen Handlungen und Werken, wonach sie sich zu richten hätte; sie geht dem Menschen voraus und muß demnach gedacht werden als göttliche Vorherbestimmung oder Prädestination. Wählen heißt vorziehen: die einen sind von Gott erwählt zur Seligkeit, die andern zur Verdammnis. Nun kann nach göttlichem Ratschluß, offenbart in der Tatsache der Erlösung, der Mensch der göttlichen Gnade nur teilhaftig werden durch Christus, und die Gemeinschaft mit Christus ist nur möglich durch die Kirche: daher ist diese das Reich der Gnadenmittel, die göttliche Gnadenanstalt auf Erden, welche die menschliche Erlösung bedingt und vermittelt. Es gibt kein Heil außer in der Erlösung, also kein Heil außer der Kirche: dies ist der Begriff der alleinseligmachenden Kirche. Nulla salus extra ecclesiam.

Die Glaubenstatsache der Erlösung fordert, daß die menschliche Natur unter der Herrschaft der Erbsünde gedacht werde. Zu

derselben Forderung führt der Begriff Gottes und der Begriff der Kirche. Gott muß gedacht werden als unbedingter, das heißt allmächtiger Wille, er ist nicht bloß Macht, sondern Wille: dieser Begriff verneint alle Emanation. Er ist unbedingter Wille, der durch nichts außer ihm beschränkt wird, außer dem es also nichts gibt, das ihn einschränken könnte: dieser Begriff verneint allen Dualismus. Der religiöse Platonismus, die Neuplatoniker, die christlichen Gnostiker dachten dualistisch und emanatistisch. Die augustinische Theologie ist diesen Vorstellungsarten vollkommen entgegengesetzt.

Ist Gott Wille, so ist die Welt ein Werk seines Willens, das heißt sie ist Geschöpf, und die göttliche Wirksamkeit schöpferisch. Ist Gott unbedingter Wille, so kann die Welt, da sie nicht aus dem göttlichen Wesen hervorgeht, nur durch den göttlichen Willen geschaffen sein aus Nichts, sie ist «per Deum de nihilo»; so ist die Welterhaltung, da die Welt in sich nichtig ist, eine fortgesetzte Schöpfung Gottes, «creatio continua»; so ist alles, was in der Welt geschieht, durch den göttlichen Willen bestimmt, vorherbestimmt, so sind auch die Menschen prädestiniert, die einen zur Seligkeit die andern zur Verdammnis; so kann die Erlösung von seiten des Menschen durch nichts bedingt sein, das heißt die Menschen erscheinen als von sich aus vollkommen unfähig zur Erlösung, als dergestalt in der Herrschaft der Sünde befangen, daß diese ihre Willensbeschaffenheit ausmacht, die sich forterbt von Geschlecht auf Geschlecht. Hier mündet die augustinische Theologie in den Begriff der Erbsünde.

Zwei Hauptbegriffe des augustinischen Systems scheinen im Widerstreit miteinander: der Begriff Gottes fordert die Unbedingtheit des Willens und diese den Begriff der Prädestination, welche die menschliche Freiheit aufhebt; aber ohne Freiheit gibt es keine Sünde, ohne diese keine Erlösungsbedürftigkeit, ohne diese keine Erlösung. Was der Gottesbegriff verneint, bejaht der Erlösungsbegriff. Diesen Widerspruch will Augustin so lösen, daß er die menschliche Freiheit nicht als solche verneint. Gott hat sie dem Menschen gegeben, aber dieser hat sie durch die Sünde verloren und seine Natur verkehrt: eben dadurch ist die Sünde zur Erbsünde geworden.

Der Begriff der Kirche fordert den der Erbsünde. Die Ein-

sicht in diesen Zusammenhang ist für das augustinische System durchaus erleuchtend. Gilt die Kirche als das Reich, innerhalb dessen allein wir der Gemeinschaft mit Christus und dadurch der göttlichen Gnade teilhaftig sein können, so besitzt sie die Macht der Sündenvergebung; nur durch sie und in ihr können die Sünden vergeben werden; dieses Heil widerfährt dem Menschen, indem die Kirche ihn aufnimmt in ihren Schoß durch das Gnadenmittel der Taufe. Nun ist die Kirche als das Reich der göttlichen Gnade, wie diese selbst, unbedingt und unabhängig von dem Zutun des Menschen; sie geht den einzelnen voraus, sie erscheint, wie bei den Alten der Staat, als das Ganze, welches früher ist als die Teile: sie empfängt daher den Menschen im Beginn seines irdischen Daseins, bei seinem Eintritt in die Welt; sie muß schon die Kinder sich einverleiben, indem sie dieselben tauft. Durch die Taufe werden die Kinder der Sündenvergebung teilhaftig, also müssen sie auch der Sündenvergebung bedürftig, das heißt sündhaft sein, was nur möglich ist infolge der Erbsünde. Es ist sehr bezeichnend, daß über die Verdammnis der ungetauften Kinder der Streit ausbricht zwischen Pelagius und Augustin. Wenn es außer der Kirche kein Heil gibt und die Seligkeit nur durch sie erreicht werden kann, so ist der außerkirchliche Zustand heillos, so ist diesseits der Taufe das Verderben, so herrscht im Reiche der Natur die Sünde, die zur Verdammnis führt. Ohne Erbsünde keine Sündhaftigkeit der Kinder, keine Notwendigkeit in diesem Fall der Sündenvergebung, keine Notwendigkeit der Kindertaufe, keine Geltung der Kirche vor den einzelnen, keine unbedingte Geltung derselben, das heißt keine Kirche als Reich der Gnade. So stellt sich die Lehre von der Erbsünde in den Mittelpunkt der Kirchenlehre. Der Glaube an die Kirche fordert den Glauben an die natürliche Verderbnis des Menschen und umgekehrt. Was das ewige Heil des Menschen betrifft, so geschieht nichts durch den natürlichen Menschen und alles nur durch die Kirche. Das ist der Mittelpunkt der augustinischen Lehre, die mit rücksichtsloser Energie und Schärfe alle Folgerungen vollzieht, welche das vorausgesetzte Glaubensprinzip gebietet, selbst in ihren unvermeidlichen Widersprüchen.

Auf dieses System gründet sich die Kirche des Mittelalters; von hier aus empfängt sie das Bewußtsein ihrer unbedingten Herrschaft. Aber im Verlauf der kirchlichen Entwicklung müssen Folge-

rungen hervortreten, unter denen sich das Prinzip der augustinischen Lehre verdunkelt. Der Glaube an die Kirche ist der unbedingte Gehorsam, welcher tut, was die Kirche fordert; der Gehorsam kann sich nur auf eine einzige Weise bewähren: durch das folgsame Tun, durch das äußere Werk, in diesem Fall durch die kirchliche Leistung. Das Werk, von innen betrachtet, kann gesinnungslos sein; von außen geschätzt, kann es das Maß der geforderten Leistung weit überschreiten, ein den Zwecken der Kirche höchst zuträgliches, darum ein verdienstvolles und heiliges Werk sein. Es liegt in der Natur der Werke, daß sie von außen geschätzt werden. Jetzt bietet sich die Möglichkeit dar, kirchliche Verdienste zu erwerben, sich durch kirchliche Werke zu rechtfertigen. Gelten aber einmal Werke als Mittel zur Rechtfertigung, so ist das menschliche Zutun nicht mehr ausgeschlossen von den Bedingungen zur Erlösung, so muß in demselben Maße, als dieses Zutun verdienstlich ist, auch der menschlichen Freiheit Geltung eingeräumt werden. Und so geht aus dem Glauben an die Kirche, den Augustin begründet, eine menschliche Werkheiligkeit hervor, die, im Widerspruch mit Augustin, sich stützen muß auf die pelagianische Freiheitslehre. Nachdem die Veräußerung der Religion in kirchlichen Werken ihre äußerste Grenze erreicht hat, erhebt sich von neuem der augustinische Grundgedanke von der sündhaften Menschennatur und der göttlichen Gnade als reformatorische Macht; er durchbricht innerhalb des abendländischen Christentums die Autorität des römisch-katholischen Systems in Luther, Zwingli und Calvin; er bekämpft innerhalb der katholischen Welt das jesuitische System durch den Jansenismus.

IV. Die Vergötterung der Kirche. Der Areopagit.

Gilt die Kirche als Reich der göttlichen Gnade, als Gefäß und Wirkungskreis des heiligen Geistes, so erscheint sie selbst als ein Glied in der Einrichtung der göttlichen Macht, als eine ewige Ordnung, die in ihren hierarchischen Formen die Stufenleiter bildet, die vom Himmel zur Erde herabführt. In dieser Vorstellung verdunkelt sich der geschichtliche Ursprung und Entwicklungsgang der Kirche, sie erscheint als vom Himmel herabgestiegen, sichtbar geworden in der irdischen Hierarchie, die von der jüdischen zur christlichen, von der gesetzlichen zur kirchlichen, von den Diakonen und

Presbytern zu den Bischöfen emporsteigt und sich jenseits der Welt in der himmlischen Hierarchie, in den Ordnungen der Engel fortsetzt, deren oberste Stufen den Thron Gottes umgeben.

Die Stufenordnung der platonischen Ideen hatte sich in den letzten Systemen der griechischen Philosophie, in dem religiösen Platonismus umgewandelt in die Stufenordnung der heidnischen Götter. Diese Vorstellung, von der neuplatonischen Schule zu Athen, insbesondere von dem Systeme des Proklos ausgebildet, war die letzte des erschöpften Heidentums. Jetzt hat die christliche Kirche die Geltung einer göttlichen Autorität errungen, sie ist auch ein Stufenreich, das vermittelnde zwischen Gott und der Menschheit; ihrer hierarchischen Verfassung entspricht der Typus und die Form jener neuplatonischen Vorstellungsweise. So erklärt sich, daß beide einen Bund eingehen, daß jener Typus christianisiert und in ihm die Kirche vergöttert wird.

Diese Art der Verschmelzung neuplatonischer Formen mit dem Glauben an die Kirche, diese Art der Vergötterung der Kirche bildet den Charakter und das Thema jener Schriften, welche im sechsten christlichen Jahrhundert unter dem Namen des „Dionysius Areopagita" bekannt werden, der unter den ersten Christen war, welche Paulus in Athen bekehrt und den die Sage zum ersten Bischof von Athen, die fränkische Legende unter dem Namen St. Denis zum Gründer der Gemeinde von Paris gemacht hat. Die Anschauung der „areopagitischen Theologie", die in der Kirche das Himmelreich auf Erden erblickt und feiert, hat sich der Glaubensphantasie und Mystik des Mittelalters tief eingeprägt: es war die Gnosis, welche der Kirche entsprach.

Viertes Kapitel.

Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Philosophie.

I. Die Aufgabe.

Das Christentum ist Kirche, der Christusglaube Dogma geworden, ausgebildet in einer Reihe kirchlicher Lehrbegriffe und Glaubenssätze. Jetzt ist die feste Voraussetzung, worauf sich die weitere Entwicklung der christlichen Ideen gründet, die Erlösungstatsache, dargestellt in der Form der aus der Arbeit der Kirchen-

väter und der großen Konzile des vierten und fünften Jahrhunderts hervorgegangenen Symbole und Glaubenslehrsätze. Die Erlösungstatsache wollte verkündet, gläubig empfangen, von jeder beschränkten Geltung befreit werden; die Glaubenssätze dagegen wollen gelehrt, bewiesen, verknüpft und geordnet sein. Wie die Kirche ein hierarchisches System von durchgängiger Einheit bildet, so muß ihre Lehre ein Glaubenssystem werden, in völliger Übereinstimmung mit dem Geist der Kirche und von diesem beherrscht. Die Systematisierung des Glaubens fordert einen Inbegriff und verständigen Zusammenhang der Sätze durch Begründung und Folgerung, das heißt eine demonstrative Verfassung, wodurch der Dogmenglaube lehr- und lernbar gemacht wird. Diese schulgerechte Einrichtung der christlichen Glaubenslehre gibt die *scholastische* Theologie. An die Stelle der Kirchenväter treten die Kirchenlehrer im engeren Sinne des Worts, an die der «Patres ecclesiae» die «Doctores ecclesiae», die den dogmatischen Glaubensinhalt als Lehrstoff empfangen. Die Theologie wird geschult, sie wird zur kirchlichen Schulphilosophie, zur Scholastik, und bildet in dieser Gestalt die Philosophie jenes kirchlichen Weltalters, das man die mittleren Zeiten der Weltgeschichte zu nennen pflegt.

Der Charakter und die Aufgabe der Scholastik ist dadurch bestimmt. Sie steht im Dienst der Kirchenherrschaft, im strengen Zusammenhang mit dem hierarchischen System, ihre Arbeit ist eine wesentlich *formale*, sie hat aus gegebenem Material nach vorgeschriebenem Plan und fester Richtschnur ein Lehrgebäude zu errichten, welches in das kirchliche Weltgebäude vollkommen paßt; sie ist als Theologie ein dienendes Glied der Kirche, sie ist als Philosophie „die Magd der Theologie".

Aber wie gebunden immerhin in der Scholastik die Stellung der Philosophie ist unter der Herrschaft der Kirche und Theologie, so enthält diese Gebundenheit zugleich ein neues und eigentümliches Verhältnis, welches in der Scholastik die Philosophie mit dem Glauben eingeht. Die Kirchenlehre bestimmt, was geglaubt wird; die Scholastik soll erklären, *warum* das Geglaubte wahr ist. Das Dogma sagt: «Deus homo», die Scholastik fragt: «Cur Deus homo?» Die Glaubenslehre will dem natürlichen Verstande einleuchtend gemacht werden, das menschliche Erkennen will mit dem Glauben übereinstimmen: diese Übereinstimmung ist die ausgesprochene Auf-

gabe, gleichsam das Programm der Scholastik. Darin unterscheidet sich die letztere von der theologischen Entwicklung, die ihr vorausgeht, und von der philosophischen Entwicklung, die ihr folgt.

Die kirchliche Glaubenslehre mußte sich im Gegensatz zur Gnosis, die sie vor sich hatte, im Gegensatz überhaupt zur Philosophie, die vom Heidentum herkam und ihr als die Mutter aller häretischen Vorstellungen erschien, ausbilden. Die Philosophie und mit ihr alle natürliche Vernunfterkenntnis galten als das glaubensfeindliche Prinzip, dessen Aussagen Tertullian als das Kriterium des Unglaubens, als das völlige Gegenteil der göttlichen Glaubenswahrheit ansah und mit seinem «credo, quia absurdum» zu Boden schlug. In der nachscholastischen Zeit macht sich die Philosophie unabhängig vom Glauben und nimmt ihren eigenen Weg, selbst im Widerspruch mit der Glaubensrichtung. Vor und nach der Scholastik sind Glaube und Philosophie getrennt; in ihr, solange sie in völliger Kraft steht, sind sie verbunden. Solange dieses Band hält, dauert die Blüte der Scholastik und lebt sie in ihrem wahren Element; sobald sich dieses Band auflöst, gerät sie in Verfall. Wie sich der Glaube von der Philosophie losreißt und ihr den Dienst kündigt, sind auch die Zeichen da, daß der Verfall der Scholastik beginnt. Und dieser Verfall kam von innen, er war die Selbstauflösung der Scholastik, denn sie mußte in ihrem eigenen Entwicklungsgange dazu fortschreiten, die Trennung zwischen Glauben und Wissen zu fordern und damit ihr eigenes Werk zu zersetzen.

Der Beweggrund der Scholastik heißt: «credo, ut intelligam». Ihre Grundlage ist die kirchliche «fides», ihr Ziel die «ratio fidei». Die Systematisierung des Glaubens ist zugleich die Rationalisierung desselben. Die Scholastik ist rationale Theologie unter der Herrschaft der Kirche: darin besteht ihr Charakter und ihre Aufgabe. Die Kirche berechtigt mit der Scholastik die Philosophie, sie gibt ihr ein Arbeitsfeld, sie fordert die Ausbildung einer christlichen Philosophie und nimmt die rationelle Tätigkeit in ihre eigene Entwicklung auf, freilich als einen dienenden, vollkommen abhängigen Faktor, dem der Kirchenglaube vorschreibt, was er zu tun hat. Aber dienen heißt frei werden. Der Gehorsam ist die Zucht der Befreiung. Im Dienste der Theologie hat sich die Philosophie ihre Mündigkeit mühselig erarbeitet und die Selbständigkeit er-

rungen, womit sie zuletzt von der Botmäßigkeit der Kirche sich losreißt und ihre eigene Entwicklung unternimmt.

II. Das kirchliche Weltalter.

Wir haben in der Bestimmung der Aufgabe und Wirksamkeit der Scholastik ein kirchliches Weltalter vorausgesetzt, das geschichtlich begründet sein mußte, bevor diese kirchliche Philosophie ihr Lehramt antrat; es mußten sich neue Welt- und Völkerzustände entwickelt haben, die das Christentum in der Form des Kirchenglaubens empfingen, deren Erziehung und Kultur von der Kirche ausging. Der Untergang der alten Welt, die Stürme der Völkerwanderung, die Zerstörung des weströmischen Reiches, welches von den vorhandenen Mächten die Kirche allein überlebt, die Bildung feudaler Staatenordnungen, die Christianisierung der neuen Völker, die sich in romanische, germanische, slavische unterscheiden, zuletzt die Gründung eines neuen fränkisch-karolingischen Weltreichs sind die Bedingungen, die das kirchliche Weltalter anbahnen und dem Eintritt der Scholastik vorangehen. Ihr Schauplatz ist die abendländische Welt, die romanisch-germanische: Spanien, Frankreich, Italien, Britannien, Deutschland.

Das geistige Zentrum dieser neuen Welt ist Rom, nicht mehr das alte der Cäsaren, sondern das kirchliche, in dessen Weltherrschaft das Zeitalter besteht, welches wir das kirchliche genannt. Die Herrschaft der Kirche ruht in ihrer Einheit und Zentralisation; das Zentrum des Weltreichs, darum auch der Weltkirche, ist Rom. Die Steigerung des römischen Bischofs zum Herrn der Kirche ist die Bedingung, die den Charakter des kirchlichen Zeitalters ausmacht und erfüllt. Dieser römische Summepiskopat ist das Papsttum, das allmählich im Lauf der Jahrhunderte von Stufe zu Stufe den Gipfel ersteigt, wo es Kirche und Welt zu seinen Füßen sieht.

Die erste Staffel war der kirchliche Primat, den der römische Bischof als Nachfolger Petri in Anspruch nahm, den insbesondere Leo I., ein Menschenalter vor dem Untergange des weströmischen Reichs, auf Grund der kirchlichen Würde und Bedeutung Roms geltend zu machen wußte. Während des jähen Wechsels der politischen Schicksale Italiens im Laufe der folgenden Zeit — die Gotenherrschaft mußte den Griechen und diese den Langobarden

weichen — erstarkt mehr und mehr die äußere Unabhängigkeit des Nachfolgers Petri. Der zweite große Fortschritt geschieht im achten Jahrhundert durch jene Verbindung mit den fränkischen Herrschern, die schon Gregor I. im Sinn hatte, die dem Bischof von Rom den ersten Länderbesitz einträgt und nach der Zerstörung des Langobardenreichs jenen bedeutungs- und schicksalsvollen Moment dicht vor dem Beginn des neunten Jahrhunderts herbeiführt, der einen neuen Weltzustand bezeichnet: die Kaiserkrönung Karls des Großen durch den ersten Bischof des Abendlandes, die kirchliche Inauguration des mittelalterlichen Cäsarenreiches, die Unterordnung der Welt unter zwei höchste, für jetzt einverstandene, einander nebengeordnete Gewalten: die Doppelgewalt von Kaiser und Papst. Es war ein Dualismus gegründet, der im Fortgang der Dinge zwischen jenen beiden Gewalten den Kampf um die Weltherrschaft hervorrufen mußte.

Vorherging die dritte Steigerung, die dem römisch-kirchlichen Primat und dessen zuständlicher Geltung durch jene Sammlung falscher, nach Isidorus genannter Dekretalen den Schein einer gesetzlichen Grundlage unterschob. Die gewordenen Zustände sollten als die ursprünglichen gelten, der römische Bischof als der von jeher anerkannte Bischof der Weltkirche, dem schon Konstantin auch die Herrschaft über Rom und Italien eingeräumt habe. Jetzt erst vollendete sich das hierarchische System, der kirchliche Pyramidenbau; der römische Bischof galt nicht bloß als der erste, sondern als der oberste Bischof der christlichen Welt, als Haupt und Herr der Kirche. In dieser Zentralgewalt besteht das eigentliche Papsttum. Die pseudo-isidorischen Dekretalen erschienen um die Mitte des neunten Jahrhunderts, hervorgegangen aus dem Schoße des fränkischen Episkopats und im Interesse desselben entstanden, denn die unmittelbare Unterordnung unter den römischen Herrn befreite die Bischöfe des fränkischen Reichs von den weltlichen und kirchlichen Mächten (Metropoliten), die sie in der Nähe beengten. Unabhängig von den gemachten Dekretalen behauptet die durch die Zeit getragene Geltung seiner kirchlichen Zentralgewalt mit vollem Bewußtsein und voller Tatkraft Nikolaus I. (858—867).

In dem Kampf um die Weltherrschaft und in dem Siege, den es davonträgt, gipfelt das Papsttum. Hier erreicht das kirchliche Weltalter seine Höhe. Man kann diesen Höhengang durch

drei Punkte bestimmen: die aufsteigende Weltherrschaft, die Kulmination und den Anfang des Sinkens. Im Aufgange steht Gregor VII. (1073—1085), auf der vollen Höhe Innocenz III. (1198—1216), schon in der Neigung abwärts Bonifaz VIII. (1294—1303). Es ist nicht mehr genug, daß die römischen Bischöfe die Nachfolger Petri sein sollen, sie werden seine Stellvertreter: in diesem Bewußtsein handelt Gregor VII. Das kirchliche Machtbewußtsein steigert sich. Es ist nicht genug, daß sie Petri Stellvertreter sind, sie werden die Vikare Christi, die Statthalter Gottes auf Erden, die unfehlbare Autorität in Menschengestalt. Die Bischöfe selbst gelten nur noch als ihre Vikare, der Papst ist nicht bloß der oberste, sondern kraft seiner absoluten Machtvollkommenheit der alleinige Bischof. So steht das Papsttum seit Innocenz III., gestützt auf eine neue Sammlung kirchlicher Beschlüsse von der Hand Gratians, das sogenannte «Decretum Gratiani», welches im Laufe des zwölften Jahrhunderts entsteht. Diese höchste Machtsteigerung ist das Papalsystem.

In diesen Weltkämpfen um die Universalherrschaft lassen sich drei große Phasen unterscheiden. In der ersten handelt es sich um den Prinzipienkampf zwischen Kirche und Welt oder Staat: es ist der Streit zwischen Gregor VII. und Heinrich IV.; in der zweiten um den weltlichen Besitz, insbesondere um den Besitz Italiens: hier entzünden sich die verhängnisvollen Kämpfe zwischen den Päpsten und den Hohenstaufen; in der letzten erneuert sich der Streit zwischen Kirche und Staat mit der eigentümlichen Wendung, daß jetzt der politischen Macht schon das nationale Bewußtsein zur Seite steht und der römischen Zentralgewalt die Unabhängigkeit des nationalen Staates entgegensetzt: es ist der Streit, welchen gegen Bonifaz VIII. der König und die Stände Frankreichs führen.

Zuerst erscheinen auf dem Kampfplatz die beiden gewaltigen, pyramidenförmig geordneten Körperschaften des Mittelalters: die hierarchische Kirche und der feudale Staat, die Glieder der ersten eingefügt zugleich in den Bau und das Getriebe des zweiten, preisgegeben der Verweltlichung und Verwilderung. Die Losreißung der Kirche von den weltlichen Mächten, die sie fesseln, die Auflösung aller Bande, die den Klerus in Welt und Staat verstricken, die Entweltlichung der Kirche, ohne Preisgebung ihrer Macht, das heißt die Erhebung derselben über den Staat erkannte Gregor VII.

als seine reformatorische Aufgabe. Er verbietet die Priesterehe, den Kauf geistlicher Ämter (Simonie), die Laieninvestitur, das Vasallentum der Bischöfe. Der Investiturstreit dauert fort und endet mit einem Kompromiß der Parteien.

In dem Kampf mit den Hohenstaufen siegen die Päpste, aber die Mittel ihres Sieges tragen schon die Keime ihres Verderbens in sich. Niemals hat die Nemesis in der Weltgeschichte langsamer und großartiger gewaltet. Zur Vernichtung des deutschen Kaisergeschlechtes hat die päpstliche Politik einen französischen Thron in Italien gegründet: die notwendige Folge war das Wachstum des französischen Einflusses auf den römischen Stuhl. In dem Streit mit Frankreich scheitert der gewaltige Bonifaz VIII., dieser von dem Bewußtsein seiner Macht und Unfehlbarkeit erfüllteste aller Päpste fällt als ein Gefangener in die Hand des Königs von Frankreich, und der zweite seiner Nachfolger, ein französischer Papst, wandert nach Avignon (1305), zwei Jahre nach dem Tode Bonifaz' VIII. So hat der Untergang der Hohenstaufen durch die französische Politik der Päpste die französische Gefangenschaft derselben zur Folge gehabt, jenes sogenannte babylonische Exil (1305—1377), wodurch das Papsttum in den Abgrund geführt wurde, an dessen Rand schon Bonifaz VIII. stand. Denn die unmittelbare Folge dieses Exils war der Anfang des großen Schismas (1378), der Zerfall der Kircheneinheit, der die reformatorischen Konzile des fünfzehnten Jahrhunderts hervorrief, die an der eigenen Aufgabe scheiterten. Denn die Reformation der Kirche ließ sich nicht mit der Restauration des Papsttums vereinigen. Was blieb übrig, als die kirchliche Reformation — notwendig und durch die gescheiterten Versuche der Konzile bewiesenermaßen unmöglich, wie sie war, — von unten herauf zu beginnen? Und hier erschien Luther, als die Zeit zum Durchbruch reif geworden.

So umfaßt das kirchliche Weltalter, bevor die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts den unheilbaren Riß macht, die Zeit von Gregor VII. bis zu den Anfängen der deutschen Reformation. In diese Zeit gehört die eigentliche, in ihrer Denktätigkeit an die Kirche gebundene Scholastik; sie reicht vom Ende des elften bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts. Ihr Entwicklungsgang entsprach dem der Kirche. Hier lassen sich zwei

Zeitalter deutlich unterscheiden: das der päpstlichen Weltherrschaft oder kirchlichen Zentralisation und das der beginnenden Auflösung und Dezentralisation; jenes umfaßt das zwölfte und dreizehnte, dieses das vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert. Die beiden ersten sind das Zeitalter der Kreuzzüge (1095—1291), in denen das Papsttum an der Spitze der Völker erscheint, und welche (dicht vor Bonifaz VIII.) mit dem Verluste aller ihrer Eroberungen enden. Es steht zu erwarten, daß auch in dem Entwicklungsgange der Scholastik, der von den Weltzuständen der Kirche abhängt, der Unterschied jener beiden Zeitalter sich ausprägt; daß in ihrer ersten Periode die Grundrichtung der kirchlichen Zentralisation, die Idee der allgewaltigen, alle Einzelmächte bindenden Universalkirche vorherrscht, in der zweiten die Grundrichtung der kirchlichen Dezentralisation, die Idee der von Welt und Staat unabhängigen und getrennten Kirche. Kirche und Welt verhalten sich, wie der Kirchenglaube und die natürliche (menschliche) Erkenntnis. Darum wird das Band zwischen Glauben und Wissen in der ersten Periode festhalten, in der zweiten sich auflösen. Die Scholastik wandelt sich mit den Zeiten. Eben darin besteht ihre philosophische Bedeutung, daß sie innerhalb ihres Gebiets das Zeitbewußtsein formuliert und ausspricht. Daß in einem kirchlichen Weltalter das Zeitbewußtsein kirchlich geartet und begrenzt ist, erscheint als die natürliche Folge der herrschenden Weltzustände. Es ist ungereimt, über die öde und unfruchtbare Scholastik zu klagen und den Wald zu schelten, weil er kein Obstgarten ist.

III. Die Begründung der Scholastik.

1. Johannes Scotus Erigena.

Die Scholastik hat zwei Anfänge gehabt, durch mehr als zwei Jahrhunderte voneinander getrennt: den ersten, der isoliert blieb, im karolingischen Weltalter, in der Zeit der pseudo-isidorischen Dekretalen und Nikolaus' I., den zweiten, mit dem ihr eigentlicher Entwicklungsgang beginnt, in dem Zeitalter, welches von Gregor VII. herkommt.

Der erste Begründer, ein Brite, den Karl der Kahle an seinen Hof nach Paris rief, war Johannes Scotus Erigena (eigentlich Eriugena). Ihm galt die Einheit und Universalität des göttlichen Seins als das wahrhaft Wirkliche und die Erkenntnis desselben als

die Erleuchtung des Glaubens. Gott ist Anfang, Mitte und Ende alles Seienden, dieses selbst in seinen Artunterschieden bestimmt durch den Begriff des Schaffens und Geschaffenseins. Es gibt ein Wesen, welches alles schafft, selbst ungeschaffen: der ewige schöpferische Urgrund des Alls; es gibt ein zweites, das, selbst geschaffen, schöpferisch wirkt: der Logos; die dritte Natur besteht in den Geschöpfen ohne eigene Schöpferkraft, das ist die zeitliche und sinnliche Welt; endlich gibt es einen letzten Zustand, in dem alles Schaffen und Geschaffene sein Ziel erreicht: das Ende aller Dinge in der Wiedervereinigung mit Gott.

Demgemäß teilt sich das Seiende oder die Natur ihrem ganzen Umfange nach in folgende Wesensunterschiede: Gott, die Welt in Gott (Logos), die Welt außer Gott, die Rückkehr der Welt zu Gott. Dies ist Erigenas «divisio naturae». Man erkennt schon in der Form dieser begrifflichen Einteilung den platonischen Denker. In der Art, wie Erigena das Urwesen als unterschiedslose Einheit faßt und die übrigen Naturen als Stufen des einen von Gott ausströmenden, von ihm getrennten, zu ihm zurückkehrenden Lebens nach Weise der pantheistischen Emanationslehre unterscheidet, treten uns unverkennbar die Züge seiner Geistesverwandtschaft mit der neuplatonischen Grundanschauung und der areopagitischen Theologie entgegen. Er wird nicht bloß aus äußerer Veranlassung der Übersetzer des Areopagiten.

Im System des Erigena hat das göttliche Leben in der Welt nur einen Ursprung, den Ausgang vom Vater aller Dinge, und die Menschheit nur ein Endziel, die Vereinigung mit Gott; hier gibt es daher keine zweite dem Urwesen gleiche Gottheit, keine göttliche Doppelnatur, keinen doppelten Ausgang des heiligen Geistes, keine doppelte Gnadenwahl. Wenn das Endziel der Menschheit in ihrer Vergeistigung, Verklärung und Wiedervereinigung mit Gott (adunatio) besteht, so kann ihre Gemeinschaft mit Gott in der sichtbaren Kirche und die Gegenwart Christi im Sakrament nur eine bildliche und symbolische Bedeutung haben.

So steht dieses System im Widerstreit mit dem Dogma der Trinität, der Gottmenschheit, der göttlichen Gnadenwahl und mit der beginnenden Lehre von der Transsubstantiation im Meßopfer. Nachdem durch den Kultus der Jahrhunderte sich in der Phantasie der Gläubigen das bildliche Opfer allmählich verwandelt hatte in

das reale, war im Zeitalter Erigenas aus diesem Kultus die Verwandlungslehre des Paschasius Radbertus hervorgegangen (831), und jene Abendmahlsstreitigkeiten begannen, die sich unter Gregor VII. zwischen Lanfranc und Berengar von Tours erneuten und zuletzt die Folge hatten, welche in dem Interesse und der Verfassung der Kirche begründet war: daß unter Innocenz III. die Verwandlungslehre zum Dogma der Kirche wurde (1215). Es gibt kein größeres Beispiel für die Entwicklung des Dogmas aus dem Kultus, keines, in dem der Glaubensgehorsam im Gegensatze zur sinnlichen Gewißheit eine gewaltigere Probe zu bestehen hatte, keines, das die Wahrheit jenes goethisch-faustischen Wortes: „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind" einleuchtender machen könnte, als der Glaube an diese Verwandlung.

Erigenas System steht im Gegensatz zur römischen Kirche. Es trifft ein Zeitalter, in welchem der Streit über die Prädestination erneut wurde und der über die Transsubstantiation entstand; es ist daher begreiflich genug, daß ein solcher Denker kirchliche Verfolgungen durch Synoden, Bischöfe und Päpste (Nikolaus I.) erfuhr. In ihm mischt sich Gnosis und Scholastik, er hat die Einheit von Glauben und Wissen gefordert, aber in einem Systeme durchgeführt, welches die Kirche verwarf und noch Jahrhunderte nach ihm als einen Typus häretischer Ideen verdammte. Man hat Erigena den „abendländischen Origenes" genannt. Aber die Scholastik bedurfte, um ihre kirchliche Aufgabe zu lösen, eines „zweiten Augustin".

2. Anselmus von Canterbury.

Dieser erschien in einem Zeit- und Geistesgenossen Gregors VII. In demselben Jahr, wo Hildebrand den päpstlichen Stuhl bestieg (1073), wurde Anselmus von Aosta Prior des Klosters Bec in Frankreich, Nachfolger jenes Lanfranc, der die Transsubstantiation gegen Berengar verteidigt hatte; zwanzig Jahre später wurde er Erzbischof von Canterbury, der vornehmste Kirchenfürst Englands. Im englischen Investiturstreit steht er gegen den König auf seiten des Papstes, in den kirchenpolitischen Fragen ist er Hierarch, in den theologischen der kirchlich-korrekte Begründer der Scholastik: in ihm stimmen das hierarchische und theologische Interesse zusammen, wie es der Geist der Scholastik fordert.

Jetzt gilt der Kirchenglaube als Beweggrund und Ziel aller Erkenntnis, und diese selbst nur als Mittel, um die Herrschaft der Kirchenlehre zu befestigen. Wo das Begreifen aufhört, gebietet der Glaube Halt, und die Vernunft unterwirft sich: «caput submittam!» Die Realität Gottes und der Gottmenschheit werden nicht etwa untersucht und in Frage gestellt, als ob sie erst auszumachen wären, sie sind nicht fraglich, sondern unerschütterlich gewiß; es handelt sich nur um die Beweisgründe zur Demonstration. Und die Argumente, die Anselmus von Canterbury für das Dasein und die Menschwerdung Gottes in seinem «Proslogium» und der Schrift: «Cur Deus homo?» gegeben hat, lassen den Charakter der Scholastik sehr gut erkennen.

Er beweist das Dasein Gottes ontologisch. Aus unserem Begriff des vollkommensten Wesens erhellt dessen Realität, denn fehlte ihm die Existenz, so wäre es mangelhaft, also nicht vollkommen, und unsere Vorstellung wäre dann nicht, was sie ist: die des vollkommensten Wesens. Er beweist die Menschwerdung Gottes aus den Bedingungen, durch welche allein die sündige Menschheit zu erlösen ist. Denn der Sündenfall ist als Handlung wider Gott eine unendliche Schuld, die als solche weder ohne weiteres vergeben noch in verdienter Weise bestraft werden kann; die Vergebung ohne Strafe wäre ungerecht, die verdiente Strafe wäre Vernichtung: jene würde der göttlichen Gerechtigkeit widerstreiten, diese den göttlichen Schöpfungszweck vereiteln. Der einzige Ausweg besteht darin, daß die Schuld wieder gutgemacht oder Gott Genugtuung geleistet wird: die Erlösung ist nur möglich durch Satisfaktion. Aber diese genugtuende, unsere unendliche Schuld tilgende Handlung muß selbst ein unendliches Verdienst sein; dazu ist die sündhafte Menschheit unfähig, statt ihrer muß ein sündloses Wesen das Leiden auf sich nehmen, welches die Sündenschuld aufwiegt: die Satisfaktion ist nur möglich durch ein stellvertretendes Leiden. An dieser Stelle kann nur Gott selbst die Menschheit vertreten, denn er allein ist sündlos, das stellvertretende Leiden fordert daher die Menschwerdung Gottes, welche selbst von den Bedingungen, durch welche die Erbsünde fortwirkt, unabhängig sein muß, also nur durch übernatürliche Erzeugung geschehen kann, nur möglich ist im Sohne der Jungfrau Maria, in der Person Jesu, der sich für die Menschheit opfert und durch

diesen Opfertod ein unendliches Verdienst erwirbt, das Gott ihm nicht selbst, sondern nur an denen vergelten kann, für welche der Gottmensch sich zum Opfer gebracht hat. Diese Vergeltung ist die Sündenvergebung oder die Erlösung der Menschheit. Jetzt geht die Rechnung ohne Rest auf: die Erlösung geschieht durch die Menschwerdung Gottes, diese ist bedingt durch die Stellvertretung, diese durch die Genugtuung, welche die Menschheit infolge der Erbsünde schuldet. An die Stelle der Erbsünde tritt jetzt die Erbgerechtigkeit: jene wirkt fort in der Natur, diese wirkt fort in der Kirche als dem Reich der Gnade. So führt uns der Gang der anselmischen Beweise in den Mittelpunkt der augustinischen Lehre. Mit Recht durfte man diesen ersten kirchlichen Scholastiker den zweiten Augustin nennen.

IV. Der Entwicklungsgang der Scholastik.

1. Realismus und Nominalismus.

Anselms Beweisführung steht unter einer logischen Grundvoraussetzung, die schon die gesamte Kirchenlehre beherrscht, aber erst hier, wo das demonstrative und logisch interessierte Denken an die Dogmen herantritt, zur bewußten Geltung kommt. Die beiden Angelpunkte der augustinischen Glaubenslehre und der anselmischen Theologie sind die Erbsünde und die Erlösung: in Adam ist die Menschheit gefallen, in Christus erlöst. Wenn diese Tatsachen keine universelle Geltung oder, was dasselbe heißt, wenn diese universellen Bestimmungen keine tatsächliche (reale) Geltung haben, so ist der Glaube hinfällig. Er beruht daher auf der logischen Voraussetzung, daß die Menschheit als Gattung oder Idee im platonischen Sinn in Wahrheit existiert und das Wesen des Menschen ausmacht. Was von dieser Gattung gilt, muß von allen Gattungen (Ideen), von allen Universalien gelten. Wenn sie nicht Realitäten sind, so ist zu fürchten, daß die Glaubenstatsachen entweder als unwirklich oder als unbeweisbar erscheinen. Die Kirche selbst existiert nur kraft ihrer Idee, ihre Realität beruht auf ihrer Universalität; schon Augustin begründet aus der Katholizität der Kirche deren Autorität, aus der allgemeinen Geltung die notwendige. Wie der platonische Staat in der Idee der Gerechtigkeit besteht, unabhängig von den Einzelnen, so besteht die christliche Kirche

in der Glaubensidee der nur in ihr enthaltenen und fortwirkenden Erbgerechtigkeit: daher ist die Vergleichung beider berechtigt und zutreffend.

Aus dieser der Kirche eingeborenen Grundanschauung folgt nun der Satz, in welchem die Scholastik ihr Prinzip erkennt: «universalia sunt realia». Die Gattungen sind das wahrhaft Wirkliche. Es ist bezeichnend genug, daß der erste scholastische Beweis vom Dasein Gottes das ontologische Argument des Anselm war.

Auf den Satz von der Wirklichkeit der Universalien gründet sich der mittelalterliche Realismus, die erste Grundrichtung der Scholastik, welche die entgegengesetzte hervorruft. Die Aufgabe der Scholastik berechtigt auch die Forderungen des natürlichen Verstandes, diesem aber erscheinen die einzelnen Dinge als die wirklichen Objekte, die Gattungen dagegen als bloße Begriffe und Abstraktionen, die wir machen und durch Wörter bezeichnen: demgemäß gelten ihm die universalia nicht als realia, sondern als «flatus vocis», als «vocalia» oder «nomina». Auf diesen Satz von der Nichtrealität der Universalien gründet sich der mittelalterliche Nominalismus, die zweite Grundrichtung der Scholastik, deren erste Äußerung dem Realismus auf dem Fuße nachfolgt. In dem Streit zwischen Roscellin und Anselm, zwischen Wilhelm von Champeaux und Roscellin erscheint die Streitfrage und der Gegensatz beider Richtungen schon gegen Ende des elften Jahrhunderts.

Die Tragweite der nominalistischen Denkweise läßt sich sogleich abmessen. Die Erkenntnis geschieht durch Vorstellungen und Begriffe, durch Urteile und Sätze. Wenn die Begriffe Realität weder haben noch erfassen, so gibt es keine Erkenntnis des Realen, und da die Glaubensobjekte das wahrhaft Wirkliche sind, keine Erkenntnis des Glaubens. Wenn daher der Nominalismus im Geist der Scholastik die Realität der Glaubensobjekte bejaht, so wird er zugleich genötigt sein, gegen das scholastische Grundprinzip die Erkenntnis derselben zu verneinen. Sobald diese Denkweise die Herrschaft gewinnt, wird jenes Band, in welchem die mittelalterliche Theologie ihren Bestand hatte, gelöst werden: die Einheit von Glauben und Wissen. Von hier aus übersieht man den Entwicklungsgang der Scholastik: im zwölften und dreizehnten Jahrhundert herrscht der Realismus, im vierzehnten erhebt sich mit zunehmender Geltung die nominalistische Denkweise, die den Verfall der Scholastik

anbahnt und den Übergang bildet zu einer neuen, von der Glaubensherrschaft unabhängigen Philosophie. So fallen die beiden Grundrichtungen der Scholastik, jede in ihrer vollen Geltung genommen, mit den beiden Perioden zusammen, die wir oben in Rücksicht auf die kirchlichen Weltzustände unterschieden haben: der Realismus entspricht dem Zeitalter der kirchlichen Weltherrschaft und Zentralisation, der Nominalismus dem der beginnenden Zersetzung und Dezentralisation.

Man hat neuerdings einen solchen inneren Entwicklungsgang der Scholastik überhaupt in Abrede stellen und andrerseits die Streitfrage zwischen Realismus und Nominalismus auf jenes erste Zusammentreffen beider einschränken wollen, als Roscellin die Universalien für «flatus vocis» erklärte. Will man den erfolglosen Widerspruch des letzteren allein mit dem Worte „Nominalismus" bezeichnen, so mag für die spätere, dem Realismus entgegengesetzte, siegreiche Richtung ein anderer Name gewählt werden; in der Sache selbst, in dem eben erklärten, weltkundigen Gegensatz der beiden scholastischen Zeitalter wird dadurch nichts geändert. Ebensowenig ist mit dem Einwurf getan, daß der Fortgang der Scholastik nur Wachstum in der Breite gewesen sei, nur in der vermehrten Zufuhr des Lehrstoffes, mit anderen Worten in der fortschreitenden Kenntnis der aristotelischen Lehre bestanden habe. Die Bildungsstoffe, die das Mittelalter von der alten Welt empfing, waren die dürftigsten. Von der Philosophie des Aristoteles, welche die Scholastik auf ihrer Höhe beherrschen sollte, kannte man zunächst nur einen unbedeutenden Bruchteil der Logik, diesen bloß in der Übersetzung des Boëthius, die Lehre vom Satz und den Kategorien; dazu kam des Porphyrius Einleitung in die letzteren, die Schrift von den fünf Wörtern (quinque voces); erst im zwölften Jahrhundert wird das Organon seinem ganzen Umfange nach bekannt, erst im folgenden Jahrhundert die Realphilosophie des Aristoteles, Metaphysik, Physik, Psychologie u. s. f., vermittelt durch lateinische Übersetzungen, die erst aus dem Hebräischen und Arabischen, später aus dem Griechischen gemacht wurden, bis endlich das Studium der Alten selbst sich von neuem belebte. Dieses Fortkriechen am Gängelbande des Aristoteles bedeutet nichts anderes als die zunehmende Verweltlichung der scholastischen Theologie, woraus zuletzt die Trennung zwischen Glauben und Wissen und der

Sieg der nominalistischen Erkenntnislehre mit Notwendigkeit hervorging. Wir werden diesem Wendepunkt in Occam begegnen.

2. Der platonische und aristotelische Realismus.

In dem Zeitalter der ungebrochenen kirchlichen Weltherrschaft gilt in der scholastischen Theologie der Grundsatz, daß die Gattungen oder Ideen Realität haben: diese gilt entweder völlig unabhängig von den einzelnen Dingen oder als die ihnen inwohnende, wirksame Macht; sie ist entweder «ante rem» oder «in re». Es ist hier nicht der Ort, in alle die Spaltungen und Mittelarten einzugehen, die zwischen jenen Fassungen die Bestimmung des Verhältnisses der Universalien und Einzeldinge noch haben kann; die Scholastik des zwölften Jahrhunderts ist in solchen Unterscheidungen unermüdlich gewesen. Die beiden normgebenden Auffassungen sind vorgebildet in der griechischen Philosophie: die erste in der platonischen, die andere in der aristotelischen. Beide bejahen die Realität der Ideen, aber bei Plato gelten sie als das wahrhaft Seiende, unabhängig von den Erscheinungen, bei Aristoteles als das wahrhaft Wirkende in den Dingen: dort ist ihre Wirklichkeit Ideenwelt, hier Natur. Wir haben schon gezeigt, wie die zweite Auffassung notwendig aus der ersten folgt.

Während des zwölften Jahrhunderts herrscht in der scholastischen Theologie der platonische, während des dreizehnten der aristotelische Realismus. So lassen sich in der kirchlichen Philosophie des Mittelalters drei Richtungen unterscheiden, die im großen und ganzen mit den Jahrhunderten zusammenfallen: die realistisch-platonische im zwölften Jahrhundert, die realistisch-aristotelische im dreizehnten, die nominalistische in den beiden folgenden. Das Mittelglied zwischen der platonischen und aristotelischen Scholastik bildet Petrus Abaelardus († 1142), das zwischen der realistischen und nominalistischen Johannes Duns Scotus († 1308).

Es ist schon hingewiesen auf jene bedeutsame Verwandtschaft, die trotz den grundverschiedenen Zeitaltern und Weltanschauungen zwischen der platonischen Denkweise des Altertums und der kirchlichen des Mittelalters, zwischen dem platonischen Staat und der römischen Kirche stattfindet. In beiden herrscht das Allgemeine unbedingt über das Einzelne, gilt das Ganze, welches vor den

Teilen ist, als die allein wirksame, von dem Einzelwillen völlig unabhängige Macht. Daher befremdet es nicht, daß unter der unbedingten Herrschaft der mittelalterlichen Kirche eine platonische Scholastik sich ausbilden mußte, daß diese Scholastik mit dem Zeitalter der Kreuzzüge Hand in Hand ging, daß die Kirche gegen die zunehmende Entfernung von dieser Art der realistischen Denkweise, gegen die Annäherungen an den aristotelischen Lehrbegriff, gegen dessen Eindringen sich gewehrt hat und zuletzt der Notwendigkeit nachgab, die sie nicht hemmen konnte. Die naturphilosophischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles wurden noch im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts verdammt, dann zögernd erlaubt, erst den Artisten, dann auch den Theologen, und zuletzt wurde das Studium der aristotelischen Philosophie sogar gefordert und dem heidnischen Philosophen von der Kirche selbst das größte Ansehen eingeräumt in Ansehung aller natürlichen Erkenntnis.

Aus welchen Motiven erklärt sich diese auffallende Erscheinung: diese Verbindung, welche die Kirche des Mittelalters mit Aristoteles eingeht? War einmal in der Scholastik die natürliche Erkenntnis berechtigt, wenn auch nur als Glaubensinstrument, so mußte in dem Verlaufe ihrer Entwicklung notwendig der Punkt kommen, wo sie auch die Natur als Objekt ergreifen und diesen Begriff ihrem Systeme einfügen und unterordnen mußte, so gut wie die Kirche den Staat ihrer Herrschaft eingefügt und untergeordnet hatte. Die Kirche selbst mußte mit der Zeit diese Aufgabe als eine notwendige und ihrem eigenen System zuträgliche erkennen. Die Scholastik bedurfte eines *theologischen Naturbegriffs*. Wenn sie ihn erreicht, so erobert sie zugleich der Kirche ein großes Gebiet, das feindlich erscheint, solange es der Theologie fremd bleibt. Unter dem theologischen Naturbegriff ist aber eine Anschauung zu verstehen, welche *Gott* als den letzten Grund und Zweck der Natur und unter diesem Gesichtspunkte die Natur selbst als ein Stufenreich körperlicher und lebendiger Formen betrachtet, die von dem göttlichen Zweck abhängen, von ihm bewegt werden, in ihm sich vollenden. Diesen Naturbegriff bietet die *aristotelische* Philosophie: daher ihre Bedeutung für die Scholastik und Kirche. Sie ist um ihres heidnischen Geistes willen zuerst das bedenkliche, dann um ihres theologischen Charakters willen das äußerst willkommene Werkzeug, um eine Aufgabe zu lösen, in deren Lösung die Kirche triumphiert.

Nun ist die aristotelische Philosophie dem Abendlande so gut wie unbekannt; die logischen Schriften haben für die Lösung dieser Aufgabe keine Bedeutung, die Entfernung der abendländischen Bildung von der griechischen ist die größte, noch gesteigert durch die Kluft der beiden Kirchen. Und so wird auf dem weitesten Umwege die aristotelische Philosophie eingeführt in die Schulen der abendländischen Christenheit: durch die Vermittlung der arabischen Philosophen des zehnten, elften und zwölften Jahrhunderts. Unter den morgenländischen ist Avicenna († 1037), unter den spanischen Averroës († 1198) der größte, welcher letztere dem Verständnis des griechischen Philosophen durch den Umfang seiner Kommentare und die Art seiner Erklärung am nächsten kommt.

Das dreizehnte Jahrhundert ist die große Zeit der Scholastik. Es handelt sich darum, den Naturbegriff dem theologischen Systeme zu gewinnen und dadurch das letztere erst als System zu vollenden. Das Reich der Gnade erscheint für die natürliche Erkenntnis erst dann vollkommen befestigt, wenn ihm das Reich der Natur untergeordnet und in einem Zusammenhange mit jenem gedacht werden kann. In dieser Verbindung der beiden Reiche besteht die Aufgabe. Das Reich der Natur muß als die Vorstufe gelten zum Reich der Gnade, so daß schon in der Natur das Reich der Gnade angelegt, vorbereitet, bezweckt ist, daß die kirchlichen Ordnungen als die Vollendung der natürlichen erscheinen. Dies ist der Grundgedanke, der das dreizehnte Jahrhundert erfüllt, das eigentliche Motiv in den Systemen der großen Theologen dieses Zeitalters: des Alexander von Hales, des Albertus Magnus und des Thomas von Aquino.

Wer diese Aufgabe im Sinne der Kirche am vollkommensten löst, verhält sich zur Scholastik, wie sich Augustin zur Glaubenslehre verhalten hatte. Dieser größte unter den Scholastikern ist Thomas. In seinem System erscheint die Natur als ein Stufenreich, angelegt auf die Kirche: in dem natürlichen Leben des Menschen vollendet sich die Stufenreihe der Körper, in den Gnadenordnungen der Kirche, das heißt in den Sakramenten, vollendet sich das natürliche Menschenleben. Die thomistische Lehre von den Sakramenten ist erleuchtend für den Geist dieser ganzen Theologie, es ist der aristotelische Begriff der Entwicklung, von dem ihre Systeme getragen sind. Wie sich die Anlage zur Vollendung, das

Mittel zum Zweck verhält, so verhält sich in der thomistischen Weltanschauung die natürliche Weltordnung zur kirchlichen, das menschliche Leben zum Sakrament. Das System ist im kirchlichen Geiste durchaus theologisch und supranaturalistisch, aber es hat den Naturbegriff in sich aufgenommen und dadurch die theologisch-scholastische Vorstellungsweise vollendet; Thomas hat den Kirchenglauben zu einem Lehrsystem abgerundet, welches unvergleichlich dasteht und seinem Urheber den Ruhm des kirchlichen Philosophen im eminenten Sinne verdient hat.

3. Summen und Systeme.

In der Aufgabe der Scholastik lag die theologische Systembildung aus dem gegebenen Stoff der dogmatischen Lehren und Streitfragen. Die erste Lösung dieser Aufgabe bestand in dem Inbegriff, der Sammlung und Anordnung aller hierher gehörigen Materien, in jenen sogenannten „Summen" des zwölften Jahrhunderts, deren fortwirkender Typus das Werk des Petrus Lombardus († 1164) war. Er verhielt sich zur Kirchenlehre, wie sein Zeitgenosse Gratian zum Kirchenrecht; er gab einen gesammelten und übersichtlichen Inbegriff der dogmatischen Lehrmeinungen oder „Sentenzen", ein Werk, welches ihm den Namen «Magister sententiarum» erwarb und das erste mustergültige Lehrbuch der Theologie, die Grundlage theologischer Vorlesungen wurde. Die Summen der Sentenzen, welche das zwölfte Jahrhundert hervorbrachte, waren noch keine Systeme. Das Lehrbuch des Lombarden wurde zum Material, woraus durch Verschmelzung mit der aristotelischen Philosophie die theologischen Summen des dreizehnten Jahrhunderts, die Werke der großen Doktoren der Kirche hervorgingen. Zu den Glaubensgründen der Kirchenlehre kamen jetzt die Vernunftgründe der Philosophen, zu den «autoritates» die «rationes»; in der Darstellung, Vergleichung, Entgegensetzung beider wurde die neue Aufgabe von dem englischen Franziskaner Alexander von Hales († 1245) eingeführt. Der eigentliche Repräsentant der «rationes» war die aristotelische Philosophie. Soweit diese in dem Gesichtskreise und der Fassungskraft des Zeitalters lag, mußte ihr Inbegriff neben den der Theologie gestellt und dadurch die Aufgabe ihrem ganzen Umfange nach auseinandergesetzt und verdeutlicht werden. Dies geschah durch den «Doctor universalis», den

deutschen Dominikaner Albert den Großen († 1280). Sein größerer Schüler, der italienische Dominikaner Thomas von Aquino († 1274), vollbrachte die Lösung der scholastischen Aufgabe; er gab das kirchenphilosophische System, in welchem Augustin, der Lombarde und Aristoteles ineinander gefügt waren. Er hat die aristotelische Entwicklungslehre im Geist der kirchlichen Weltherrschaft christianisiert, wie einst der Areopagit die neuplatonische Emanationslehre im Geist der hierarchischen Kirchenordnung christianisiert hatte.

4. Thomas Aquinas und Johannes Duns Scotus.

In dem Fortgange des aristotelischen Realismus entsteht der Gegensatz zwischen Thomas und Scotus, der ihre Schulen entzweit und den Bestand der scholastischen Theologie nachhaltig erschüttert. Werden die beiden Reiche der Natur und der Gnade dergestalt verknüpft, daß jenes sich in diesem vollendet und seine Bestimmung erfüllt, so muß in einem solchen Zusammenhange das Reich der Dinge überhaupt als die bestgeordnete Welt erscheinen, welche Gott aus allen möglichen Welten kraft seiner Weisheit gewählt, kraft seiner Allmacht geschaffen hat; so ist der göttliche Wille in der Schöpfung der Welt durch die Einsicht bestimmt, und das göttliche Schaffen, da es unter der Herrschaft einer Idee, der des Guten, geschieht, ein notwendiges und determiniertes Handeln. So ist das thomistische System trotz seines supranaturalistischen Charakters durchaus deterministisch und darin der echte Ausdruck des kirchlichen Bewußtseins, das seine Ordnungen streng determiniert, für alle Fälle ausgemacht und so eingerichtet haben will, daß sie den Einzelwillen und die Willkür völlig ausschließen.

Diese thomistische Theodizee, worin alles nach göttlicher Einsicht determiniert und «ad Deum» geordnet ist, findet ihren Gegner in dem englischen Franziskaner Johannes Duns Scotus. Es ist kein geringerer Streit als der des Determinismus und Indeterminismus, der jetzt in der Scholastik ausbricht. In der Frage der Willensfreiheit liegt die Differenz zwischen Thomas und Scotus. Ist das göttliche Wirken notwendig, so ist Gott an seine Wirkung gebunden und kann nicht ohne dieselbe sein, dann muß die Unabhängigkeit Gottes und folgerichtigerweise auch seine Existenz verneint werden; ist alles durch die göttliche Not=

wendigkeit und diese selbst durch die Idee des Guten bestimmt, so gibt es weder Zufälliges noch Böses, so ist Gott nicht bloß die erste, sondern im Grunde die alleinige Ursache; er ist eines mit der Natur der Dinge, und der Pantheismus erscheint als unvermeidliche Folge. Dies sind die gewichtigen Gründe, welche Scotus gegen Thomas erhebt.

Aus der Tatsache des Zufalls und des Bösen in der Welt folgt die Unmöglichkeit des Determinismus, wonach der göttliche Wille gebunden ist an die Idee des Guten: er ist an nichts gebunden, er handelt grundlos, aus absoluter Willkür; er kann ebensogut schaffen als nicht schaffen, ebensogut diese Welt als eine andere, auch gar keine; der Wille wird nicht bestimmt durch die Einsicht, sondern umgekehrt: «voluntas superior intellectu». Das Gute gilt nicht durch sich, sondern durch göttliche Willensbestimmung, nicht «per se», sondern «ex instituto», es ist nicht rational, sondern positiv; nicht weil etwas gut ist, hat Gott es gewollt, sondern weil Gott es gewollt hat, darum ist es gut. Mit der Willkür ist das Wollen vernichtet, der Unterschied aufgehoben zwischen natürlichen Ursachen und Willensursachen, dann gibt es überhaupt keinen Willen, weder einen göttlichen noch einen menschlichen. Scotus bejaht die menschliche Freiheit und deren Mitwirkung in dem Empfangen der göttlichen Gnade, die Verdienstlichkeit der Werke, die nicht kraft ihrer eigenen Beschaffenheit, auch nicht kraft der Gesinnung, womit sie geschehen, sondern bloß dadurch rechtfertigen, daß Gott kraft seiner Willkür mit diesem Werk diese Wirkung verknüpft hat: das kirchliche Werk gilt unabhängig von aller Gesinnung als äußeres, vorschriftsmäßiges Tun, als «opus operatum». So denkt der scholastische, der Macht und dem Interesse der Kirche dienstbare Indeterminismus.

Die menschliche Freiheit schließt die Selbstbestimmung, den persönlichen Willen, das individuelle Dasein in sich, kraft dessen jeder Mensch nicht bloß ein Ding unter Dingen, sondern *dieses* einzelne, singulare Wesen für sich ist. Damit erhebt sich im Bewußtsein der Scholastik der Begriff der Einzelheit oder *Individualität*, der Charakter nicht bloß spezifischer, sondern individueller Unterscheidung der Dinge: diese sind nicht bloß durch ihre Arten und Beschaffenheiten (Quidditäten) unterschieden, sondern jedes von allen übrigen kraft seiner Einzelheit (Häcceität). Die

Individualität ist undefinierbar, nicht aufzulösen in begriffliche Erkenntnis: «ratio singularitatis frusta quaeritur». Wenn die Realität sich in der Individualität zuspitzt und vollendet, so gibt es keine Erkenntnis des Realen. Dasselbe gilt von der Willkür, sie ist grundlos, daher unerkennbar; dasselbe gilt von der göttlichen Offenbarung, dem Erlösungswerk, den kirchlichen Glaubensobjekten überhaupt: sie sind kraft der grundlosen und unergründlichen Willkür Gottes; daher gibt es keine Erkenntnis des Glaubens, keine rationale Theologie, kein philosophisches Glaubenssystem. Die Theologie ist praktisch, der Glaube ist eine von der Erkenntnis unabhängige Willensrichtung und Zustimmung, nicht durch rationale Gründe bedingt, nicht durch solche zu erschüttern. So löst der Indeterminismus das Band zwischen Glauben und Wissen.

5. Wilhelm Occam. Die Auflösung der Scholastik.

Die Bahn ist eröffnet, in welche jene neue und letzte Grundrichtung der Scholastik eingeht, die der englische Franziskaner Wilhelm Occam († 1347?), ein Schüler des Scotus, methodisch begründet. Es sind nicht mehr die Zeiten Roscellins, die von Gregor VII. herkamen und auf Innozenz III. zustrebten. Als Scotus auf der Höhe seines Ruhms stand und starb, war der päpstliche Stuhl seit drei Jahren in Avignon; die Zeiten Occams kommen von Bonifaz VIII. her und eilen dem großen Schisma entgegen.

Occams Tat ist die Vernichtung des scholastischen Realismus, der Herrschaft der Ideenwelt im kirchlichen Glauben. Wären die Universalien (Ideen) real, so müßten sie in Gott der Schöpfung vorausgehen und den Willen Gottes determinieren und binden, dann gäbe es keine göttliche Freiheit und keine Schöpfung aus Nichts: hier erleuchtet sich nunmehr der durchgängige Widerstreit zwischen dem Glauben und dem scholastischen Realismus.

Wären die Universalien (Gattungen), die doch den Dingen gemeinsam sind, selbst Dinge, so müßte ein Ding in mehreren Dingen zugleich sein, was unmöglich ist. Die Ideen sind nicht Dinge, sie sind nicht Realitäten, sondern Vorstellungen, welche Dinge bezeichnen und selbst durch Wörter bezeichnet werden, wie diese durch Buchstaben: sie sind daher Zeichen oder «signa», deren Grundbestimmungen die «termini» ausmachen. Diese letzteren sind Einzelvorstellungen und Allgemeinvorstellungen, Laut- und Schriftzeichen,

also Anschauungen, Begriffe, Wörter; die Anschauung vertritt die Stelle vieler Einzelvorstellungen, das Wort die des Begriffs. Alle menschliche Erkenntnis geschieht durch Termini: sie ist daher terministisch und, sofern die mitteilbaren Zeichen der Vorstellungen «vocalia» oder «nomina» sind, nominalistisch. Die Erkenntnis durch Einzelvorstellungen ist intuitiv oder real, da diese Vorstellungen «pro re» stehen; die Erkenntnis durch Allgemeinbegriffe und Urteile, durch Wörter und Sätze ist rational oder logikalisch (sermocinal). Es gibt daher keine Erkenntnis der wirklichen Dinge. Die Wirklichkeit besteht in Einzeldingen, Individuen, einfachen Substanzen; unsere Vorstellung ist weder Ding noch Substanz noch einfach, sie ist um so undeutlicher, je allgemeiner sie ist: daher gibt es keinerlei Übereinstimmung zwischen Vorstellung und Sache, also keinerlei Erkenntnis der Wahrheit.

Zwischen Vorstellung und Realität liegt eine unübersteigliche Kluft. Hieraus erhellt die Unmöglichkeit des ontologischen Beweises vom Dasein Gottes, denn seine Voraussetzung von der Realität der Vorstellung Gottes war grundfalsch. Auch die kosmologischen Beweise sind hinfällig, denn sie setzen voraus, daß es eine erste oder letzte Ursache geben müsse, daß in der Begründung ein Fortgang ins Endlose unmöglich sei: eben diese Voraussetzung ist grundfalsch, vielmehr ist ein solcher Fortgang notwendig zu fordern. Es gibt daher keinerlei Beweise vom Dasein Gottes, keinerlei rationale Theologie. Aus der Unmöglichkeit dieser Erkenntnis folgt die Notwendigkeit des Glaubens auf dem alleinigen Grunde der kirchlichen Autorität. Dem Verhältnis zwischen Glauben und Wissen entspricht das zwischen Kirche und Welt. Es handelt sich um die Trennung in beiden Fällen, um die Entweltlichung des Glaubens wie der Kirche. Die Zeit ist gekommen, wo die von der Kirche gebundenen Mächte zentrifugal zu werden beginnen und sich von der Kirchenherrschaft losmachen wollen: Staaten und Völker, Wissenschaften und Künste. Mit der Entweltlichung der Kirche wird zugleich die Unabhängigkeit des Staates von der Kirche gefordert. „Verteidige du mich mit dem Schwert, ich will dich mit der Feder verteidigen", soll Occam im Streit zwischen Kaiser und Papst zu Ludwig dem Bayern gesagt haben.

Man muß wohl beachten, wie diese nominalistische Erkenntnislehre, die den Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen, Theo-

logie und Philosophie begründet und dem Zeitbewußtsein einprägt, sich zu beiden verhält. Sie will die Trennung um des Glaubens, um der Kirche willen; ihr Interesse ist die Reinigung und Stärkung beider durch die Entweltlichung. Es ist nicht zufällig, daß die Männer dieser Richtung großenteils zu den strengen Franziskanern (Spiritualen) gehören. Der Glaube will mit dem gebrechlichen, auf menschliche Mittel angewiesenen Wissen nicht mehr gemeinsame Rechnung führen, mit diesem ihm fremden und gefährlichen Bundesgenossen nichts mehr zu tun haben. In demselben Maße, als er sich von aller natürlichen und rationalen Erkenntnis lossagt, erstarkt sein supranaturaler Charakter, seine positive Geltung, seine kirchliche Autorität.

Diese letztere zu befestigen und unerschütterlich zu machen, ist der Endzweck dieser nominalistischen Theologie: darum ist sie ihrem Wesen nach scholastisch. Aber sie hat mit der kirchlichen Weltherrschaft gebrochen und ist auf eine Kirchenreinigung bedacht, die den reformatorischen Bestrebungen innerhalb der Scholastik den Weg öffnet. Sie befreit durch die Trennung vom Glauben auch die Philosophie und weist diese hin auf die weltlichen Dinge, sie räumt innerhalb der Scholastik schon den Boden für den Weg und das Werk einer neuen Philosophie. Sie hat die Möglichkeit einer wahren Erkenntnis der Dinge aus menschlichen Vermögen verneint und dadurch jenen Skeptizismus vorbereitet, mit dem die neue Philosophie beginnt, aus dem sie hervorgeht; sie läßt innerhalb der menschlichen Erkenntnis nur die anschauliche und sinnliche als real gelten und erscheint in diesem Punkte als die scholastische Vorläuferin jenes Empirismus und Sensualismus, mit dem die neue Philosophie im Vaterlande Occams ihren Lauf beginnen wird.

Fünftes Kapitel.

Das Zeitalter der Renaissance.

I. Der Humanismus.

In der kirchlichen Philosophie des Mittelalters hat die heidnische des Altertums fortgewirkt in einer dienenden, ihrem Ursprunge und Wesen entfremdeten Gestalt. Die scholastische Theologie hielt die menschliche Erkenntnis in einer doppelten Gefangenschaft:

unter der Herrschaft der Kirche, die den Lehrinhalt bestimmte, und unter der Herrschaft einer Schule, die ihre Lehrart und formale Bildung von den Autoritäten der alten Philosophie empfing. Wie nun die Fessel sich zu lösen beginnt und die menschliche Erkenntnis eine gründliche Erneuerung anstrebt, so ist die erste Bedingung, daß zunächst die Schule sich freimacht und die großen Philosophen des Altertums wieder in ihrer Urform aufgesucht und erforscht werden. Die Philosophie der neuen Zeit kommt unmittelbar aus der emanzipierten Schule des Altertums. In ihr reift sie allmählich. Wenn sie auch diesem Gängelbande sich entwachsen fühlt, erst dann ist die Epoche ihres Durchbruchs, der Moment gekommen, in welchem sie mündig auftritt. Die Wiederbelebung der griechisch-römischen Philosophie ist daher die notwendige und nächste Erkenntnisaufgabe, die Voraussetzung und der Übergang zur neuen Philosophie.

Diese Aufgabe bildet einen Teil der philologischen Altertumskunde, welche selbst als ein besonderer Zweig der wiederbelebten Altertumskunde überhaupt gepflegt und verstanden sein will. Um die Philosophie aus den mittleren Zeiten in die unsrigen zu leiten, mußte jene geistige Wiedergeburt des Altertums, die man Renaissance nennt, den Weg finden und erleuchten. Die Bedeutung derselben ist keineswegs auf die philologischen Studien einzuschränken, denn sie ist nicht bloß eine Sache der Schule und Gelehrsamkeit, sondern ein Zeitalter, welches die fortschreitende Menschheit erlebt, das die gesamte Menschenkultur durchdrungen hat, ein unerschöpfliches, das bis in unsere Tage fortwirkt und niemals ausgelebt sein wird. Die Renaissance ist ihrer Aufgabe und Geistesrichtung nach so wenig zu begrenzen wie die Reformation, und wenn beide auf gewisse Zeitalter eingeschränkt werden — jene in ihrer Blüte auf die zweite Hälfte des fünfzehnten, diese auf die erste des sechzehnten Jahrhunderts —, so gilt eine solche chronologische Einfassung nur von der Begründung und dem Durchbruche beider.

Die Renaissance hat die menschliche Lebens- und Weltanschauung in der Wurzel verändert, von den Mächten, die sie im Mittelalter beherrschten, losgerissen und gegen diese letzteren einen Gegensatz ausgeprägt, den die Kirche selbst, von der Geistesströmung der Zeit ergriffen, nicht merkte, den sie befördern half und erst

weit später, nachdem die erste Blüte der Renaissance verwelkt und die Reformation mächtig geworden war, erkannte. Das Grundthema des Mittelalters war die Herstellung und Verherrlichung der «civitas Dei», jenes Gottesreiches auf Erden, das durch seine unantastbaren Ordnungen die Welt beherrscht und die Individuen bindet; das Grundthema der Renaissance geht aus der völlig entgegengesetzten Richtung: es besteht in der Verherrlichung des Menschen, seiner Größe und seines Ruhms, im Kultus des menschlichen Individuums, seines Genies, seiner Kraft, seiner ungemessenen natürlichen Freiheit. Wenn es je ein Zeitalter gegeben, das an das menschliche Universalgenie, an die menschliche Allmacht und Magie geglaubt, geistesmächtige Individuen erzeugt und ihren Zauber empfunden, die Menschenwelt in Natur, Staat und Kunst vergöttert hat, so war es dieses. Sein ganzes Interesse geht auf den natürlichen, durch seine Kraft und Begabung unendlich gesteigerten Menschen. In einem solchen Sinn, weit umfassender und universeller, als man das Wort gewöhnlich nimmt, darf von der Renaissance gesagt werden, daß sie die „Humaniora" zu ihrem Gegenstand gemacht hat.

Im Mittelalter gebietet die Macht zu lösen und zu binden über die Sündenvergebung und Seligkeit des Menschen: sie war bei der Kirche. In der Renaissance trifft die Macht zu erheben und zu stürzen, zu verherrlichen und zu verwerfen die Verdienste und den Ruhm des Menschen: sie ist bei den Dichtern, Rednern, Geschichtschreibern. Schon Dante, mit dem der erste Frühschimmer der Renaissance zu leuchten begann, dichtet sich eine Hölle und bevölkert sie aus eigener Machtvollkommenheit als poetischer Weltrichter. Das Mittelalter verehrt die Heiligen, die Renaissance die Zelebritäten, die großen durch ihre Geistestaten eminenten Menschen, man feiert deren Reliquien und Gräber, die erinnerungsreichen Schauplätze ihres Lebens. „Die Stätte, die ein guter Mensch betrat, ist eingeweiht; nach hundert Jahren klingt sein Wort und seine Tat dem Enkel wieder!" Dieses Wort ist aus dem Geist der Renaissance gesprochen, der dem Mittelalter fremd war, aber in unserer Empfindungsweise fortwirkt. Man muß erkennen, wie die Renaissance das menschliche Selbstgefühl von Grund aus verändert hat, bevor man von dem veränderten Gange der Wissenschaften und Studien redet: sie hat „den modernen Menschen"

ins Leben gerufen, wie einer ihrer bedeutendsten Kenner gesagt und in einer umfassenden, die menschlichen Grundzüge dieses mächtigen Zeitalters erleuchtenden Charakteristik ausgeführt hat.[1]

II. Die italienische Renaissance und deren Entwicklung.

Der Glaube des Mittelalters folgte dem Zuge seines Reliquienkultus nach Palästina, um das heilige Land und das heiligste der Gräber gegenwärtig zu schauen. Der Reliquienkultus der Renaissance bedarf keiner Kreuzzüge; ihre natürliche Geburtsstätte und Heimat ist Italien, das klassische Land, das Grab der glorreichsten Vergangenheit der Welt. In der Wiederbelebung des Altertums feiert Italien seine Vergangenheit und Vorwelt: sich selbst. So ist die Renaissance gleich in ihrem Ursprung kein künstliches Produkt der Schule, sondern die naturgemäße Richtung, welche der Aufschwung des nationalen Selbstgefühls ergreift, das Objekt und Thema nationaler Freude und Selbstverherrlichung. Augustin, der letzte der großen Kirchenväter, sah in dem altrömischen Reich und seinem Volk die Vollendung der «civitas terrena», die dem Untergang geweihte, durch die Schuld des Heidentums gefallene Welt, die in ihrer Größe und in ihrem irdischen Ruhm den Lohn ihrer Taten geerntet und für immer dahin hat. Dante, der erste nationale Dichter Italiens, erhebt von neuem das römische Volk als das edelste der Welt, als das erste aller Völker, dem die irdische Weltherrschaft gebührt und von Gottes Gnaden zukommt, unabhängig von Kirche und Papst; er feiert Rom als die erhabene Witwe, die sehnsüchtig ihres Cäsars harrt; ihn begeistert die ewige Stadt in ihren Ehrfurcht gebietenden Trümmern. Wenige Jahrzehnte nach Dante erschien jener phantastische Tribun Cola di Rienzo und improvisierte mitten in dem verlassenen und verfallenen Rom, in dem zerrissenen Italien die Wiederherstellung der römischen Weltherrschaft. Augustin, noch vor den Anfängen des Mittelalters, sieht das neue kirchliche Weltreich im Aufgang, das der Cäsaren im Untergang begriffen; Dante, schon an der Schwelle der Renaissance, sieht das irdische Heil der Welt und der Menschheit in einem neuen Augustus.

Für die geistige Wiedergeburt des Altertums war es gut,

[1] Jacob Burckhardt: die Kultur der italienischen Renaissance.

daß eine solche römische Zentralherrschaft nicht bestand, daß sie nirgends weniger möglich war als in Italien. Die politische Einheit und Zentralisation würde die Kräfte gebunden haben, die zur Entfaltung des neuen geistigen Lebens in voller Freiheit und Regsamkeit sein mußten; es wäre nie zu jener Mannigfaltigkeit individuellen Daseins, zu jener Ergiebigkeit und Ausbreitung menschlicher Charaktere und Leidenschaften, zu jenem Wetteifer der Staaten und Städte gekommen, die nach allen Richtungen hin die Talente hervorriefen und beförderten. Das dezentralisierte Italien ist dem Aufschwunge der Renaissance ebenso günstig gewesen wie das dezentralisierte Deutschland dem der Reformation. Die Zersplitterung Italiens infolge der Kämpfe zwischen den Päpsten und Hohenstaufen, die Menge und Verschiedenheit der Kleinstaaten, der beständige und jähe Wechsel ihrer Schicksale, die inneren Parteikämpfe und die Kriege nach außen, die Usurpatoren und Gewaltherrscher, die Erfindung und Anwendung aller Machtmittel, die den politischen Interessen dienen, den fürstlichen Ruhm erhöhen, die Masse gewinnen und fesseln, darunter die imposanten und glänzenden Werke der Kunst; alle diese Zustände Italiens während des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts gewähren einen Anblick, der unwillkürlich an ähnliche Verhältnisse und Schicksale der griechischen Welt im siebenten und sechsten Jahrhundert der vorchristlichen Zeit erinnert. Damals entstand aus dem bewegtesten Leben die Fülle der Welterfahrung und Menschenkenntnis, der Bildungsreichtum, aus dem die griechische Philosophie hervorging. Diese Analogie ist bedeutsam. Es gibt in der Weltgeschichte kaum zwei Zeitalter, die so viele in den Volkszuständen begründete Elemente der Verwandtschaft darbieten. Kein Wunder daher, daß aus solchen Bedingungen, aus einer solchen ähnlichen Lage der Dinge in Italien eine Lebensanschauung und Bildung emporwächst, die sich ihrer Verwandtschaft mit dem Altertum bewußt wird und die verlassenen Geistesschätze desselben wieder ergreift, daß die Italiener — unter den europäischen Völkern das erste, welches vom Mittelalter frei wird, — sich jetzt als die Abkömmlinge der Griechen und Römer erkennen und mit diesem Selbstgefühl die große Erbschaft ihrer Vorzeit antreten. Man muß alle diese Faktoren wohl zusammenfassen, um daraus den naturwüchsigen Ursprung und Charakter der italienischen Renaissance zu erkennen, die dem übrigen Europa

die Schule einer neuen Weltbildung eröffnet. Zu der Entdeckung der antiken Ruinen und Kunstwerke kommt die Wiederauffindung der Autoren, die abgeschrieben und vervielfältigt, in Bibliotheken gesammelt und geordnet werden; in der zunehmenden Kenntnis derselben besteht die literarische Renaissance und die Erweiterung ihres wissenschaftlichen Gesichtskreises.

In seiner größten Ausdehnung reicht dieses Zeitalter von den Anfängen des vierzehnten bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts, von Dante bis Tasso; sein Höhenzug, um die Grenzpunkte durch Päpste zu bestimmen, erstreckt sich von Nikolaus V. (1447—1455), dem Gründer der vatikanischen Bibliothek, bis Leo X. (1513—1521), der unter den Musen des Vatikan den Ausbruch der deutschen Reformation gern überhört hätte. Die beiden Zeiträume, welche dieser Blüte vorausgehen und nachfolgen, lassen sich als „Früh- und Spätrenaissance" bezeichnen.

Um die neue Geistesströmung auszubreiten und zu verstärken, sind einige Begebenheiten, die in den mittleren Lauf des fünfzehnten Jahrhunderts fallen, von einflußreichster Bedeutung gewesen: die Erfindung der Buchdruckerkunst und die erneute Verbindung zwischen der lateinischen und griechischen Welt, zwischen der aufblühenden italienischen Renaissance und den griechischen Gelehrten. Die Unionskonzile, die Papst Eugen IV. veranstaltet, gaben den Anlaß zu einer Zusammenkunft, die der Kirche keine, der Renaissance die reichsten Früchte trug. Griechische Theologen werden durch einen römischen Gesandten, Nikolaus Cusanus, der, ein Deutscher von Geburt, selbst schon von den tiefsten Ideen der griechischen Philosophie bewegt ist, zu der Kirchenversammlung eingeladen, die in Ferrara eröffnet (1438) und im folgenden Jahre nach Florenz verlegt wird. Wenige Jahre später fällt das oströmische Reich. Die Eroberung Konstantinopels durch die Türken (1453) vermehrt die Flucht der griechischen Gelehrten, die in Italien die willkommenste Zuflucht finden. Hier gewinnt diese fortgesetzte, durch den letzten Sieg der Barbaren verstärkte Ansiedlung den Charakter einer geistigen Kolonisation. Zum zweiten Male verdient sich Italien den Namen Großgriechenland.

Wir haben jetzt den fortschreitenden Bildungsgang der philosophischen Renaissance näher ins Auge zu fassen, die den Übergang vom Mittelalter zur neuen Philosophie vermittelt in einer

zunehmenden Entfernung von der Scholastik, in einer zunehmenden Erstarkung des eigenen freigewordenen Erkenntnistriebes. Dadurch ist das Gesetz ihrer Entwicklung bestimmt. Es ist nicht genug, die antiken Bildungsformen und Systeme wiederzuerkennen in ihrer wahren Gestalt, sie gleichsam auszugraben und bloßzulegen, wie die Ruinen des Altertums, ohne das Gestrüpp und die Zutaten, womit die Scholastik sie umschlungen und unkenntlich gemacht hatte; es ist nicht genug, den Alten nachzuphilosophieren und in ihre Fußtapfen zu treten: man muß, wie jene, originell philosophieren und es ihnen gleichtun in dem Versuch einer neuen Welterkenntnis aus eigener Kraft, nach dem Bedürfnis des eigenen Zeitalters. So ist die Renaissance in der ersten Hälfte ihrer Aufgabe reproduktiv in Rücksicht auf das Altertum, in der zweiten produktiv, getrieben von dem Geiste einer neuen Zeit.

1. Die neulateinische Renaissance.

Von dem griechisch-römischen Altertum liegt den Anfängen der italienischen Renaissance am nächsten das alte klassische Rom, die römischen Redner und Dichter, die Muster und Lehrer der Beredsamkeit, die in der römischen Bildung heimisch gewordenen Systeme und Lebensanschauungen der nacharistotelischen Philosophie, der Epikureer, Stoiker, Skeptiker. Die Reproduktion dieser römischen Geistesbildung ist die neulateinische Renaissance, die in Cicero und Quintilian ihre Meister erkennt und ihren bedeutendsten Repräsentanten in dem Römer Lorenzo Valla findet (1406—1457). Hier ist der Gegensatz gegen Mittelalter und Scholastik schon in vollem Zuge: dem barbarischen Kirchenlatein wird die gereinigte, an Cicero geschulte Latinität, der Glaubwürdigkeit kirchlicher Satzungen die philologische Kritik entgegengesetzt; Valla untersucht die Vulgata und zeigt ihre Fehler, er bezweifelt die Echtheit des apostolischen Symbolums, er widerlegt den konstantinischen Ursprung des Kirchenstaats in seiner berühmten Schrift „Von der fälschlich geglaubten und erlogenen Schenkung Konstantins“. Die pseudoisidorischen Dekretalen hatten diese Fiktion gleichsam kodifiziert; das spätere Papalsystem ließ es nicht bei der Schenkung bewenden, Konstantin habe dem Papste nur zurückerstattet, was jener als Statthalter Gottes von jeher besessen; Dante verwirft schon die Rechtmäßigkeit der kaiserlichen Schenkung, aber bestreitet nicht ihre Tat-

sache; Valla beweist, daß sie nie war, daß die Päpste Gewaltherrscher und Räuber seien, die verdienen, daß man ihr Joch abwerfe. Es ist nicht zu verwundern, daß dieser Mann verfolgt wurde und unter den Aragonesen in Neapel zur Not Schutz fand; weit charakteristischer ist, daß ihn Nikolaus V. in seine Dienste nahm. Valla wollte seine Schrift „um der Wahrheit, um der Religion und des Ruhmes willen" geschrieben haben. Als er die Rückkehr nach Rom wünschte, erklärte er sich zum Widerrufe bereit. Seine kühne Geistestat war vom Ehrgeiz nicht weniger bewegt als von der Wahrheitsliebe; sie sollte ihn berühmt, aber nicht elend machen. Bei den Interessen, die das Zeitalter der Renaissance erfüllen, war das Märtyrertum im Preise gefallen, und man darf die Stärke ihrer Charaktere nicht an einer Aufopferungsfähigkeit erproben, welche die Macht des ungebrochenen Glaubens voraussetzt.

In einer Zeit, wo die Scholastik noch solidarisch verbunden erscheint mit Aristoteles, namentlich in dem Gebiete der Logik, muß die Verwerfung jener auch diesen treffen. Die neulateinische Renaissance wird in ihrer antischolastischen und antihierarchischen Richtung zugleich die Gegnerin des Aristoteles und seiner Logik. Dies gilt insbesondere von Valla und allen, die ihm folgen. In den Lehrbüchern und dem Gebrauch der Scholastiker hatte die aristotelische Logik ein lächerliches und barbarisches Ansehen gewonnen. Statt der abstrakten und künstlichen Denkformen soll jetzt die lebendige und mustergültige Rede, statt der Logik die Rhetorik, statt des Aristoteles Cicero und Quintilian, statt der bisherigen trockenen und unfruchtbaren Schuldisziplin einer leeren Wortmacherei die freie und schöne Eloquenz zu jener geistigen Formbildung dienen, in welcher die Kraft des Gedankens und des Ausdrucks zugleich geübt wird. Rudolph Agricola (1442—1485) und Petrus Ramus (1515—1572) machen darin mit Lorenzo Valla gemeinsame Sache: es sind die Ciceronianer gegen die Aristoteliker.

2. Die aristotelische Renaissance.

Indessen kann die vorwärtsdringende Renaissance den großen Meister der griechischen Philosophie nicht in den Händen der Scholastik lassen; sie hat die Aufgabe, das Verständnis des Aristoteles aus ihm selbst wiederherzustellen, sein System der Kirchenherrschaft zu entreißen und den Gegensatz zwischen ihm und der Kirchenlehre

zu erleuchten. Wir können die Entwicklungsform, welche die italienische Renaissance in dieser Richtung durchlaufen hat, als die aristotelische bezeichnen; ihre durch das sechzehnte Jahrhundert fortgesetzten Kontroversen sind besonders an den Universitäten Padua und Bologna geführt worden; ihr hervorragender, dem Geiste der Renaissance am meisten gemäßer Repräsentant war der Mantuaner Pietro Pomponazzi (1462—1525). Da es sich um das richtige Verständnis des Aristoteles handelte, mußte die Untersuchung von den Kommentatoren ausgehen und bei dem vorhandenen Gegensatz der letzteren sich zur Streitfrage gestalten. Unter den arabischen Erklärern war Averroës, unter den griechischen Alexander von Aphrodisias „der Exeget" (aus den Anfängen des dritten christlichen Jahrhunderts) der größte. Averroisten und Alexandristen kämpften in Padua und Bologna. Kein Zweifel, daß die italienische Renaissance, in der Reproduktion der griechischen Philosophie begriffen, den griechischen Erklärer vorziehen und zu ihrer Richtschnur nehmen mußte. Auf dieser Seite stand Pomponazzi gegen Achillini und Niso.

Die aristotelische Lehre war ein Entwicklungssystem, das, gegründet auf die Immanenz der Zwecke, die Einheit der Form und Materie, die natürliche Entelechie und deren Stufenreihe, in seinen letzten Ergebnissen wieder zu einem Dualismus von Form und Materie, Gott und Welt, Geist und Körper geführt hatte. So lag in der Verfassung der Lehre selbst der Zwiespalt der monistischen und dualistischen Richtung und darin die Möglichkeit entgegengesetzter Auffassungen, je nachdem die Immanenz der Zwecke oder die Transzendenz Gottes zum herrschenden Gesichtspunkte der Betrachtung und Beurteilung gemacht wurde. Der erste Gesichtspunkt bestimmt die naturalistische, der zweite die theologische Auffassung der aristotelischen Philosophie: jener ist unter den griechischen Erklärern zuerst durch Straton, dann durch Alexander, dieser durch die Neuplatoniker ausgeführt worden, von denen er zu den arabischen Philosophen überging, die den Aristoteles in theosophischer Gestalt der Scholastik des Abendlandes zugänglich machten. Wird das aristotelische Entwicklungssystem von oben herab (theologisch) betrachtet und geordnet, so erscheint es als ein von der überweltlichen Gottheit abwärtsschreitendes Stufenreich der Intelligenzen, deren jede, von den höheren umfaßt und be-

herrscht, in dem abgestuften Kosmos selbst einer bestimmten Sphäre vorsteht, und deren unterste in der sublunarischen Welt den Geist der Menschheit ausmacht. Dies war die Grundform der averroistischen Lehre, die durch ihren pantheistischen Charakter die Scholastik abstieß, durch ihre theologische Natur- und Weltanschauung anzog.

Jetzt handelt es sich um die Reinigung der aristotelischen Lehre von den fremden Zutaten ihrer neuplatonischen, arabischen und scholastischen Erklärer, um die Erkenntnis des wahren Aristoteles, der Differenz zwischen ihm und Platon, zwischen ihm und der christlichen Glaubenslehre. Die italienischen Aristoteliker, die es mit Alexander halten, sind auf der Rückkehr zum wahren Aristoteles begriffen. Es gibt keinen Punkt, in dem alle diese Gegensätze so deutlich und wirksam hervortreten und zugleich die Aufmerksamkeit des Zeitalters so lebhaft erregen und fesseln können, als die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele. Aristoteles hatte gelehrt, daß die Seele der individuelle Lebenszweck eines organischen Körpers, daß der Geist oder die Vernunft unvergänglich und unsterblich sei; er hatte zwischen Seele und Geist (Vernunft), zwischen leidender und tätiger Vernunft unterschieden und von der letzteren die Unsterblichkeit behauptet. Hier entstand nun die Frage: ob dieser unsterbliche Geist des Menschen auch persönlich und individuell sei, ob es eine persönliche Unsterblichkeit gebe, die einzige, womit dem Glauben und der Kirche gedient ist? Wenn sie nach Aristoteles verneint werden muß, so fällt die Bedingung, unter der allein eine jenseitige Vergeltung stattfindet, eine jenseitige Welt für den Menschen, eine über die Grenzen dieses Lebens fortwirkende Macht der Kirche, das heißt diejenige Macht, mit welcher alle Kirchenherrschaft steht und fällt, so ist zwischen der aristotelischen und kirchlichen Lehre ein Gegensatz, der nicht größer gedacht werden kann, und das ganze Lehrgebäude der Scholastik liegt in Trümmern.

Wenn man den Geist oder die tätige (in der wahren Erkenntnis begriffene) Vernunft zugleich für körperlos und individuell erklärt, so wird, wie Thomas gewollt hat, die persönliche Unsterblichkeit des Menschen mit Hilfe der aristotelischen Seelenlehre in majorem Dei gloriam bewiesen. Wenn die tätige Vernunft gleichgesetzt wird dem allgemeinen Menschengeist, so muß mit Averroës die Unsterblichkeit bejaht, aber die persönliche verneint werden. Gilt

dagegen nach der naturalistischen Auffassung die tätige Vernunft als ein Produkt der Entwicklung, die stets individuell ist und organisch bedingt, so kann von keinerlei menschlicher Unsterblichkeit die Rede sein, weder von unpersönlicher noch von individueller. Diesen Beweis führt Pomponazzi in seiner berühmten Schrift «De immortalitate animae» (1516). Die Unsterblichkeit ist bloß kirchliche Glaubenssache, als welche Pomponazzi sie gelten läßt und bejaht; der schon geläufige Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie ist jetzt in der schärfsten Form zugespitzt, in dem wichtigsten und praktisch bedeutsamsten aller Fälle konzentriert: er besteht zwischen Thomas und Aristoteles, er betrifft die gesamte jenseitige Welt, für welche die Kirche die diesseitige beherrscht. Was konnte dem weltdurstigen Geist der Renaissance willkommener sein als eine solche indirekte Hinweisung auf die Mächte des gegenwärtigen Lebens? Eine Reihe großer Probleme, die mit dem Schicksal des Menschen unmittelbar zusammenhängen, werden von neuem geweckt: über die Ordnung der Welt und die Art ihrer Notwendigkeit, über Prädestination und Fatum, über die Möglichkeit der menschlichen Freiheit, lauter Themata, die auch Pomponazzi behandelt. Die Aufgabe steht schon fest, daß alle Erscheinungen, auch die vermeintlich übernatürlichen, wie Zaubereien, Ahnungen, Dämonen u. s. w. auf natürliche Weise erklärt werden sollen. In betreff der Zauberkünste hat Pomponazzi ebenfalls eine solche Erklärung versucht.

Wenn nun diese Aufgabe einer Erkenntnis der Dinge aus natürlichen Ursachen zwar notwendig gefordert werden muß, aber durch eine Wiederbelebung der aristotelischen Philosophie keineswegs geleistet werden kann, wenn diese letztere nicht bloß mit der Kirchenlehre, sondern auch mit der Naturlehre streitet, so muß die Renaissance selbst Hand anlegen an die Ausbildung einer neuen Naturphilosophie. Als Pomponazzi die aristotelische Seelenlehre gegen den christlichen Himmel ins Feld führte, war die Zeit nicht mehr fern, wo die aristotelische Lehre vom Weltgebäude untergehen sollte durch die Entdeckung des wirklichen Himmels.

3. Die politische Renaissance.

Die unmittelbaren Objekte des neuen, mit der Renaissance erwachten Weltbewußtseins sind Natur und Staat, dieser Inbegriff

des menschlichen Kosmos. Die Zeit ist gekommen, wo auch das Interesse am Staat wiederauflebt und sich von aller theologischen Bevormundung losreißt, von der gesamten scholastischen, der kirchlichen Autorität unterworfenen Staatslehre. In einem Zeitgenossen Pomponazzis, einem der bewunderungswürdigsten Köpfe des damaligen Italiens, erreicht diese Renaissance des politischen Bewußtseins ihren höchsten und konzentriertesten Ausdruck: in dem Florentiner Nicolo Machiavelli (1469—1527). Ihn treibt mit einer Urkraft und Unwiderstehlichkeit, wie sie nur die volle Tagesfrische einer neuen Zeit gibt, das Bedürfnis wieder politisch zu denken und mit ganzer Seele für den Staat zu leben. „Das Schicksal wollte, daß ich weder von Seide noch Wollweberei, weder von Gewinn noch von Verlust zu reden weiß, ich muß vom Staate reden oder völlig schweigen, wenn ich davon nicht reden kann", schreibt er einem Freunde, als ihn die Mediceer verbannt hatten. Er möchte die Rückkehr zur politischen Tätigkeit um jeden Preis erkaufen: „und müßte ich Steine wälzen!"

Aus dem Vorbilde des altrömischen Staates, dem Studium der Geschichte, der patriotischen Teilnahme an den öffentlichen Zuständen Italiens schöpft er seine Belehrungen und Aufgaben. Das physische Menschenleben will aus der Natur, das Staatsleben aus der Geschichte erkannt und beurteilt werden. So erweitert sich der politische Gesichtskreis zum historischen; das politische Interesse weckt das geschichtliche, und aus der naturgemäßen Verbindung beider entsteht wieder politische Geschichtswissenschaft und Geschichtsschreibung. In diesem Geist studiert Machiavelli den Livius und schreibt die florentinische Geschichte: der Mensch ist zu allen Zeiten derselbe, stets haben gleiche Ursachen gleiche Wirkungen, diese verändern und verschlimmern sich im Verhältnisse zu jenen. Das sind sehr einleuchtende und allgemeine Wahrheiten, die Machiavelli oft wiederholt und auf das eigene Zeitalter und Vaterland anwendet. Die Größe des alten Roms und das Elend des neuen Italiens: dort die zunehmende Herrschaft eines erstarkenden und mächtigen Volkes, hier die zunehmende Knechtschaft seiner Nachkommen, die den Barbaren dienen und in der Gegenwart ein Spielball fremder Eroberungssucht sind; dort das zur Weltherrschaft aufsteigende Rom, hier das gesunkene Italien im Zustande der Zerrissenheit, der Fremdherrschaft, der Invasion! Woher kam

jene Größe, woher dieser Verfall? Wodurch sind die Nachkommen der Römer entartet? Wie ist die Kluft entstanden zwischen den Römern vor Cäsar und den Italienern der Gegenwart? Hier sind die großen geschichtlichen Fragen, deren Thema den Geist Machiavellis unaufhörlich beschäftigt, die er in seinen „Discorsi" an der Hand des Livius nach dem Gesetze der historischen Kausalität zu lösen sucht. Es mußte den Italienern der Renaissance gesagt werden, daß sie zwar die berufenen, aber auch die gesunkenen Erben des römischen Altertums seien, daß die Wiedergeburt die Wiedererhebung fordere. „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen!" Dieses Wort, angewendet auf die Erben der Römer, bezeichnet dasjenige Thema der italienischen Renaissance, welches Machiavelli als Staatsmann und Schriftsteller zu dem seinigen gemacht hat.

Er sucht durch seine historischen Betrachtungen den Weg zur politischen Reformation Italiens. In diesem Punkt liegt sein Ziel, seine eigentliche patriotische Aufgabe. Das lehrreiche und orientierende Vorbild ist der Staat, von dem Machiavelli in seinen Discorsi über die erste Dekade des Livius handelt, den vergleichenden Blick immer auf die Zustände der Gegenwart gerichtet. Die Aufgabe der letzteren ist die Befreiung Italiens von den Barbaren, die Herstellung seiner Einheit. Nur von einer solchen italienischen Stadt, die durch ihr Gemeinwesen, ihre republikanische Verfassung, ihre politische Entwicklung von allen die reichste und erfahrenste ist, kann die politische Reformation ausgehen; sie kann nur erreicht werden durch eine Gewaltherrschaft, die alle Mittel kennt und braucht, wodurch Macht gegründet, erhalten, vermehrt wird: diese Stadt ist Florenz, dieser Gewaltherrscher soll der Urenkel jenes großen florentinischen Bürgers sein, den man „Vater des Vaterlandes" genannt hatte. Der politische Beruf und die Bedeutung von Florenz erhellen aus seiner Geschichte, die Machiavelli in dieser Absicht geschrieben und bis zu dem Tode des Mannes geführt hat, in dessen Sohn (Lorenzo II.) er gern den Meister Italiens gesehen.

Diesem wollte er in seinem Buch „Vom Fürsten" den Gewaltherrscher schildern, den Italien braucht, um die erste Bedingung seiner politischen Wiedergeburt zu erfüllen: nämlich eine Macht zu werden. So hängen die Bücher der florentinischen Geschichte mit denen vom Staat (Discorsi) und vom Fürsten zu-

sammen. Wenn man sich den Unterschied klar gemacht hat zwischen der fortschreitenden Machtentwicklung eines tüchtigen und gesunden Volkes, welches keinen Herrn verträgt, und der Ohnmacht eines gesunkenen und verderbten, das zu seiner Zusammenfassung einen Herrn braucht, so wird man keinen Widerstreit finden zwischen dem Verfasser der „Discorsi", der sich von dem großen Cäsar abwendet, und dem des „Principe", der für Italien einen Mann nach Art des Cesare Borgia herbeiwünscht. Und da man weiß, daß politische Machtfragen nie, am wenigsten in einem verderbten Volke, mit den Mitteln der Moral zu lösen sind, so ist es unverständig, das Buch vom Fürsten zu verschreien. Machiavelli hatte einen Herrscher zu schildern, keinen Klosterbruder: einen jener italienischen Herrscher, an denen das Zeitalter der Renaissance längst gewöhnt war nur die Kraft und den Erfolg zu bewundern, die nichts mit der Gutheit gemein haben.

Unter den Ursachen, welche die Römer groß und die Italiener elend gemacht haben, läßt Machiavelli die Religion mit besonderem Nachdruck hervortreten. Hier zeigt sich der ganze Gegensatz zwischen der politischen Renaissance und der Kirche. Die Religion der alten Römer war Staatsreligion und ihre Erhaltung eine Sache der Politik und des Patriotismus; das Christentum dagegen ist von Anbeginn auf das Jenseits gerichtet, von der Welt und dem Staate abgewendet, in seinem Ursprunge unpolitisch, es hat die Menschen dem Staat entfremdet und die politische Tatkraft geschwächt. Zu diesem ersten Übel hat sich ein zweites gesellt. Die christliche Religion ist ihrer ursprünglichen Richtung nicht treu geblieben, sondern entartet; auf den Glauben an den Himmel ist eine kirchliche Herrschaft auf Erden gegründet, die den Staat eingenommen und bemeistert hat. Dieses zweite größere Übel ist die Hierarchie und das Papsttum, welches in Rom thront und einen Teil Italiens besitzt. Es gibt kein größeres Übel als den Kirchenstaat, das gewaltigste aller Hindernisse der italienischen Einheit.

Hier trifft Machiavelli den schlimmsten Gegner seiner reformatorischen Idee. Drei Fälle sind denkbar in der Stellung des Papsttums zu Italien: entweder der Papst beherrscht ganz Italien oder nur den Kirchenstaat, oder er ist ohne alle weltliche Macht bloß das Oberhaupt der Kirche. Im ersten Fall ist Italien kein

Staat, sondern eine kirchliche Provinz, im zweiten bleibt es zerrissen und seine Einheit unmöglich, im dritten, den Dante gewollt hatte, bedarf der Papst des Schutzes einer fremden Macht, die Italiens Selbständigkeit fortdauernd gefährdet: daher gibt es keinen Fall, in dem das Papsttum sich mit der politischen Reformation Italiens verträgt. So besteht zwischen beiden ein absoluter Gegensatz, und Machiavelli wünscht die Vernichtung des Papsttums. In ihm sieht er die Wurzel der Übel. Das Papsttum hat beide verdorben, die Religion und den Staat, es hat jene heuchlerisch, diesen nichtig gemacht; das Verderben hat von hier aus um sich gegriffen und die Sitten der Völker vergiftet; je näher diese dem Haupte der Kirche sind, um so weniger sind sie religiös; daher unter den christlichen Völkern die romanischen die verdorbensten sind, und unter diesen am schlimmsten die Italiener. Das letzte Ziel Machiavellis kann kein anderes sein als die Vernichtung der römischen Kirche, die Säkularisierung der Religion; er würde am liebsten an die Stelle der neurömischen Religion die altrömische, an die der Kirche den Staat, an die der Religion den Patriotismus setzen. Er vergöttert den Staat. Eine solche Anschauung mußte im Verlauf der Renaissance hervortreten; Machiavelli wurde von ihr ergriffen und hat sie im Charakter dieses Zeitalters mit genialer Energie auf unvergleichliche Art ausgeprägt.

Pomponazzi erkannte den Widerstreit zwischen der Unsterblichkeitslehre und der Philosophie: die menschliche Unsterblichkeit kann nur geglaubt, nicht bewiesen werden. Machiavelli erkennt den Widerstreit zwischen dem christlichen Unsterblichkeitsglauben und der Politik: der Mensch soll im Staate aufgehen. Jener läßt das kirchliche Himmelreich hinfällig, dieser das irdische Reich der Kirche verwerflich erscheinen.

4. Der italienische Neuplatonismus und die Theosophie.

Der Geist der Renaissance fordert die unbedingte, der Religion des Jenseits entgegengesetzte Weltbejahung, die in den kühnsten und entschiedensten Charakteren der Zeit bis zur Vergötterung des Staates und der Natur fortschreitet. Wir haben in Machiavelli gleichsam die eine Hälfte dieser Weltbejahung, die politische, kennengelernt und sehen der anderen entgegen, die sich als naturphilosophische und pantheistische darstellen wird und am Ende des sech-

zehnten Jahrhunderts erscheint. Diese pantheistische Weltanschauung, die Natur und Universum vergöttert, widerstreitet nicht bloß der kirchlichen, sondern auch der aristotelischen Lehre, die Gott und Welt trennt, und da sie noch von der Renaissance getragen wird und aus der Wiedergeburt der alten Philosophie hervorgeht, so müssen die ersten Ausgangspunkte dieser Richtung in der neuplatonischen Lehre gesucht werden. Hier finden wir die philosophische Renaissance in einem Zuge begriffen, der, verglichen mit dem Entwicklungsgange der alten Philosophie selbst, in der umgekehrten Richtung fortschreitet. Der Geist des Altertums ging von den kosmologischen Problemen durch das anthropologische (sokratische) zu dem theologischen und mündete zuletzt in die große religiöse Weltfrage, die dem Neuplatonismus in seinem weitesten Umfange zugrunde lag; dagegen der Geist der Renaissance, der vom Mittelalter herkommt, sucht aus der theologischen Weltanschauung, die er mitbringt und noch in sich trägt, den Weg zu den kosmologischen Problemen. Das Vorbild der Alten muß der aus dem Christentum wiederentstehenden Philosophie zunächst von der Seite am meisten einleuchten, die ihrem theologisch geschulten und in religiösen Anschauungen einheimischen Geist am nächsten verwandt ist. Diese Gestalt der griechischen Philosophie, in welcher das letzte Altertum und die beginnende Neuzeit sich berühren, ist der religiöse Platonismus. Über das Mittelalter hinweg reichen sie sich die Hände, und es könnte scheinen, als ob nach einer langen Pause, in der sie verstummt war, die Philosophie des Altertums eben da fortfahren wollte, wo sie in den letzten Neuplatonikern aufgehört hatte. Wir sehen die Renaissance in derjenigen Richtung vor uns, welche von der religionsphilosophischen Weltanschauung zur naturphilosophischen fortschreitet; den Ausgangspunkt bildet der italienische Neuplatonismus, den Endpunkt die italienische Naturphilosophie: dort begegnen wir Vorstellungsweisen, die an Proklos und die letzten Neuplatoniker erinnern, hier dagegen solchen, die mit den ersten Anschauungen der ionischen Naturphilosophie verwandt sind.

Unter jenen griechischen Theologen, die in Florenz erschienen, wo die Union der griechischen und römischen Kirche im Sinne der letzteren geplant wurde, waren Georgios Gemistos Plethon aus Konstantinopel (1355–1450?) und sein Schüler Bessarion

aus Trapezunt (1403—1472): jener ein Gegner, dieser ein Freund der Union, bald Kardinal der römischen Kirche (1439), der Verteidiger und Führer der platonischen Renaissance in Italien. Plethon verkündigt schon eine Art neuer Weltreligion, die das Christentum verdunkeln und dem Heidentum nicht unähnlich sein werde, er ist ein gläubiger Anhänger mehr des Proklos als der christlichen Kirche; er gewinnt durch seine begeisterten Vorträge den ersten Mediceer für die platonische Philosophie und veranlaßt die Stiftung der platonischen Akademie zu Florenz, in der jene Schule von Athen wieder aufzuleben scheint, die vor mehr als neun Jahrhunderten Justinian vernichtet hatte. Jetzt erneuert sich der Streit zwischen Platonikern und Aristotelikern; Bessarion verteidigt Platon gegen seine Verleumder, ihm gelten Platon und Aristoteles als die Heroen der Philosophie, zu denen die Philosophen der Gegenwart sich wie Affen zu Menschen verhalten; er möchte das Gebiet der Erkenntnis zwischen beide so geteilt wissen, daß Platon die theologische Autorität, Aristoteles dagegen die naturphilosophische ausmacht.

Die erste Aufgabe der florentinischen Akademie ist die Renaissance der platonischen Philosophie, die Erkenntnis derselben aus ihren Quellen, die Verbreitung dieser Erkenntnis im Abendlande. Die Lösung dieser Aufgabe durch die lateinische Übersetzung der Werke des Platon und des Plotinos geschieht durch den Florentiner Marsilio Ficino (1433—1499), den Cosimo erziehen läßt zum Lehrer der Philosophie in seinem Hause und in der Akademie von Florenz. Seine Anschauungsweise ist die neuplatonische. Er findet in der platonischen Philosophie den Inbegriff aller Weisheit, den Schlüssel zum Christentum, zugleich das Mittel, dieses zu vergeistigen und zu verjüngen: sie ist das große Mysterium, worin alle Weisheit der Vergangenheit niedergelegt worden, von dem alle wahre Weisheit der folgenden Zeit durchdrungen ist. Platon ist der echte Erbe von Pythagoras und Zoroaster; Philon, Numenios, Plotinos, Jamblichos, Proklos sind die echten Erben Platons und zugleich diejenigen, welche das Mysterium seiner Lehre enthüllt haben. Dieses Licht hat die Träger der christlichen Weisheit erleuchtet: Johannes, Paulus und den Areopagiten.

Es kommt darauf an, in dieser Vorstellungsweise, deren Grundzüge nicht neu sind, den bewegenden Punkt zu erkennen. Er liegt

darin, daß Christentum und Neuplatonismus in Übereinstimmung gesetzt werden sollen, der theologische Geist des einen mit dem kosmologischen Geiste des andern. Der Neuplatonismus ist dem Christentum verwandt in seinem religiösen Motiv, dem Streben nach Vereinigung mit Gott; er ist dem Christentum entgegengesetzt in seinem heidnischen Typus der Weltvergötterung. Hier erscheint die Welt in einem naturnotwendigen Zusammenhange göttlicher und ewiger Ordnungen, als eine Folge aus dem Urwesen, als eine in bestimmter Stufenordnung bedingte Offenbarung göttlicher Kräfte; hier erscheint der Kosmos als ein göttlicher Lebensstrom, der aus dem Urgrunde naturmächtig hervorquillt und in einer Stufenordnung abnehmender Vollkommenheit eingeht in die Formen der Sinnenwelt, um von hier aus, wo sich das göttliche Leben am weitesten von seinem Urquell entfernt hat, wieder dahin zurückzustreben. In diesem Typus bildet die Vereinigung mit Gott ein Moment in dem ewigen Kreislauf des Universums, die Natur selbst sucht in ihrer größten Entfernung von dem ewigen Urgrunde die Rückkehr. Das Prinzip des Christentums ist die Erlösung der Welt durch Christus, das Prinzip des Neuplatonismus ist die (mittelbare) Emanation der Welt aus dem göttlichen Urwesen. Wird nun das Christentum mit dem Neuplatonismus in Übereinstimmung gebracht, so muß der theologische Geist des ersten in die emanatistische Vorstellungsweise des zweiten eingehen, also kosmologische Formen annehmen, und das göttliche Geheimnis der Welterlösung muß so gefaßt werden, daß es sich (nicht bloß in der Kirche, sondern) auch in dem Welt- und Naturleben offenbart, und zwar in echter und unverfälschter Abkunft aus der Tiefe des göttlichen Wesens selbst. Jetzt wird auf die Natur hingewiesen als eine Quelle echter Gotteserkenntnis, als eine Führerin zur Vereinigung mit Gott. Sie erscheint in einer religiösen Geltung, die das Ansehen der Kirche bedroht. In der Tiefe der Natur verbirgt sich das Geheimnis der Gottheit. Wer die Natur durchschaut, blickt in das göttliche Wesen. So erscheint die Natur als das große zu enthüllende Mysterium.

Ist dieses Rätsel gelöst, so ist die Gottheit entschleiert und das Wort der Versöhnung gefunden für alle Gegensätze der Welt. Setzen wir die Gotteserkenntnis bedingt durch die Tatsache der Welterlösung in Christus, so haben wir das Prinzip und die Form

der (christlichen) Theologie; setzen wir die Gotteserkenntnis bedingt durch das Mysterium der Natur, so haben wir das Prinzip und die Form der Theosophie, und dieser theosophische Charakter ist die nächste Form, welche die vom Neuplatonismus wiederbelebte Philosophie annimmt. Es ist der erste Schritt auf dem Wege zur Naturphilosophie. Aber die Natur erscheint unter diesem Gesichtspunkte nicht als Gegenstand einer methodisch forschenden Erkenntnis, sondern als ein Geheimnis, für welches das Wort der Lösung gesucht wird, als ein verschlossenes, dem irdischen Sinn undurchdringliches Buch, zu dessen Verständnis ein Schlüssel erforderlich ist, ebenso geheimnisvoll wie das Buch selbst. Was daher der theosophische Geist sucht, ist eine Geheimlehre, die ihm den verborgenen Sinn der Natur aufschließt und das geheimnisvolle Rätsel derselben löst. Und wie einst der griechischen Logosidee das jüdische Messiasideal entgegenkam, so wird jetzt dieser theosophische Geist, den der Neuplatonismus in der christlichen Welt erweckt hat, angezogen von der jüdischen Geheimlehre der Kabbala, die aus göttlichen Offenbarungen der Urzeit die Lösung empfangen haben will für das Rätsel der Schöpfung. In dieser Verbindung mit der Kabbala, dieser jüdischen Gnosis, die in ihren Grundanschauungen dem Neuplatonismus verwandt ist, finden wir die platonische Theosophie ausgeprägt in Giovanni Pico della Mirandola, dem talentvollsten Repräsentanten des italienischen Neuplatonismus.

Das Interesse für die kabbalistischen Lehren und Schriften wird in dem Bildungsgange des Zeitalters ein bewegender und wirksamer Faktor schon dadurch, daß nun das Interesse an der jüdischen Literatur geweckt und das Studium des Hebräischen angeregt und hervorgetrieben wird. Der humanistische Bildungskreis erweitert sich und nimmt neben der griechischen Literatur die hebräische in sich auf. Neben Erasmus erhebt sich Reuchlin, der das Hebräische zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschungen macht in Absicht auf die Erklärung der heiligen Schriften und das Verständnis der Kabbala. Er lernt Pico kennen und empfängt von dem italienischen Theosophen das Interesse für die Kabbala. Aus diesem Interesse wird er der erste Hebräisch-Gelehrte des Abendlandes. Als die Kölner Theologen, Scholastiker von mittelalterlichem Schlage, aufgeregt durch einen abtrünnigen Juden, die Vertilgung der hebräischen Literatur mit Ausnahme der heiligen

Schriften, also die kirchliche Verurteilung der kabbalistischen Bücher fordern, wird Reuchlin der öffentliche Verteidiger dieser Literatur und gewinnt die Sache gegen den Ketzerrichter: es ist der erste siegreiche Kampf des Humanismus mit der Scholastik auf deutschem Schauplatz, die ganze gebildete Welt begleitet den Streit mit ihrer Teilnahme, die großen Parteien der Humanisten und Scholastiker treten einander gegenüber: auf der einen Seite die berühmten Männer der Zeit, die wissenschaftlich glänzenden Namen, auf der andern die dunkeln in Ansehung sowohl des Geistes als der Geltung. Auf die Briefe der berühmten Männer, die den siegreichen Kämpfer beglückwünschen, läßt man die „Briefe der Dunkelmänner" (1515—1517) folgen, diese unübertreffliche Satire, die am deutlichsten zeigt, wie hoch der humanistische Geist schon emporgestiegen ist über den scholastischen, dessen Figuren ihn nur noch als Gegenstände des heitersten Spottes, des Humors und der Komödie ergötzen. Niemand hat diese Satire einleuchtender und ergötzlicher geschildert als D. Fr. Strauß in seinem „Ulrich von Hutten".

5. Magie und Mystik.

Doch verfolgen wir den weiteren Verlauf dieser theosophischen Denkweise. Sind in der Natur göttliche Kräfte wirksam in einer abwärtssteigenden Stufenfolge, in welcher aus den höheren Kräften die niederen hervorgehen, so muß ein göttliches Leben das gesamte Universum schöpferisch durchströmen, so muß das Niedrigste mit dem Höchsten, die irdische Welt mit der himmlischen in einem ununterbrochenen Zusammenhange stehen, der die unsichtbaren Einflüsse von oben nach unten fortpflanzt, so müssen die höheren Kräfte alle niederen durchdringen und beherrschen, und es erscheint demnach nichts weiter nötig, als daß man sich diese höheren Kräfte aneigne, um über die Natur im vollsten Sinne zu herrschen. Jetzt wird die Theosophie immer mehr angelockt von dem Bilde der Natur, immer tiefer verliert sie sich in dessen Betrachtung, begierig spähend, wo und wie sie der Natur ihre Geheimnisse ablauschen, ihre verborgenen Kräfte abgewinnen könne. In dieser Richtung wird sie zur Magie, zu der großen Kunst, die auf die tiefste und geheimnisvollste Wissenschaft sich gründet. Und in diesem Zusammenhange mit der Theosophie entwickelt sich die mago-kabbalistische Richtung in Agrippa von Nettesheim (1487—1535).

Diese Magie ist der Glaube an die Natur als das Rätsel, in welchem die Gottheit verborgen ist; sie ist zugleich der Glaube an die Lösung dieses Rätsels. Gibt es in der Natur göttliche Kräfte, warum soll der Mensch sie nicht gewinnen können? Wenn er sie gewinnt und in sich wirksam macht, so wird er ein Magus. An diese Möglichkeit glaubt das Zeitalter. In einer Reihe abenteuerlicher Charaktere prägt sich diese Geistesart aus, die zuletzt in der Sage vom Faust ihren typischen und in der Goetheschen Dichtung ihren prometheischen Ausdruck gefunden. „Die Geisterwelt ist nicht verschlossen, dein Sinn ist zu, dein Herz ist todt!" Auf, bade, Schüler, unverdrossen die ird'sche Brust im Morgenrot!" Dieses goethisch-faustische Wort ist in dem sechzehnten Jahrhundert lebendig gewesen in dem Glauben der Menschen. Auch die Vorstellung von dem Weltall, welche diesem Glauben zugrunde liegt, können wir nicht besser ausdrücken als mit den Worten unseres Faust, wie er das Zeichen des Makrokosmus betrachtet:

Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem Andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf und nieder steigen
Und sich die goldnen Eimer reichen!
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all' das All durchklingen!

Aber wie ist es möglich, diese höheren göttlichen Kräfte der Natur sich anzueignen, um mit ihnen zu wirken? Das erste ist, daß man sie erkennt. Sie sind in der Natur und den niedern Bildungen derselben verborgen, sie erscheinen verhüllt und unter den äußeren Einflüssen der Dinge, unter feindlichen Einwirkungen mannigfaltig gehemmt. Diese Hemmungen müssen entfernt, diese Hüllen durchbrochen werden; daher ist es nötig, selbst einzudringen in die Körperwelt, sich nicht bloß an der Betrachtung des großen Schauspiels der Weltkräfte genügen zu lassen, sondern jede in ihrer Eigenart zu enthüllen, indem man alles, was sie bindet oder hemmt, ausscheidet und so der Natur ihre Kunst ablauscht. Die Magie fordert die Scheidekunst: die chemische Operation. Wenn es dieser Kunst möglich ist, alle Hemmungen zu entfernen, so wird sie auch imstande sein, alle Krankheiten zu heilen: der Gedanke einer Panacee liegt in der Vorstellungsweise dieser Magie, die durch die

Scheidekunst zugleich die Heilkunst befördern will. Aber das Wichtige ist, daß die Magie in dieser Richtung anfängt mit der Natur selbst zu verkehren, Versuche macht, schon Hand an die Dinge legt und so das Experiment einführt, wie es die wirkliche Erforschung der natürlichen Dinge verlangt. Diese praktische und darum bedeutende Wendung nimmt die Magie, noch ganz im Zusammenhange mit ihren theosophischen Grundlagen, in dem Wunderarzt Paracelsus (1439--1541).

Wenn nun im Innersten der natürlichen Dinge göttliches Leben gegenwärtig und wirksam ist, wird es nicht auch mächtig sein im Innern der menschlichen Natur, im Kern des menschlichen Wesens? Nirgends kann uns das göttliche Mysterium unmittelbarer, heller, deutlicher entgegenleuchten als aus der verborgensten Tiefe unseres eigenen Innern. Nur müssen wir in diese Tiefe hineinschauen und die Hülle durchbrechen, die den Kern, in welchem der Funken des göttlichen Lichts schlummert, umgibt und verdunkelt. Auch hier ist eine Scheidekunst nötig, die alles Fremdartige und Feindliche absondert und ausschließt, das von der Außenwelt her in unser Innerstes eindringt und unsern Sinn trübt. Die Begierden und Leidenschaften, die uns in die weltlichen Dinge hineinziehen, sind die Schlacken, die dem Golde in dem tiefen Schacht unserer Seele beigemischt sind. Diese Mischung muß zersetzt, das Echte von allem Unechten gereinigt werden, damit das Licht aus dem Dunkel hervorleuchte und alle unsere Gemütskräfte erhelle. Es gibt einen Weg, der unmittelbar zu Gott führt: er geht mitten durch das eigene Selbst hindurch, er fordert die Vertiefung in uns selbst, die stille Einkehr in unser Innerstes, die Abwendung von aller weltlich selbstsüchtigen Lust, mit einem Wort die vollkommen lautere, tiefsinnige, beschauliche Frömmigkeit, wodurch wir werden, was wir im Ursprunge unseres Wesens sind. Dies ist der Weg nicht der Magie, sondern der Mystik.

Beide sind Formen der Theosophie, welche den Weg zu Gott sucht durch das Mysterium der Dinge hindurch: die Magie nimmt ihren Weg durch die äußere Natur, die Mystik den ihrigen durch die innere, jene durch das Geheimnis der Natur, diese durch das Geheimnis des Menschen. Die Mystik ist die tiefere und dauernde Form, denn sie sucht auf sicherem Wege, der immer wieder zu neuen Entdeckungen führt. Darin stimmen beide überein, daß sie

demselben Ziel nachgehen, daß sie es unmittelbar erreichen wollen durch die ahnungsvolle Vertiefung in das Leben selbst: daher bei beiden dieselbe Abneigung gegen die von außen empfangene Tradition, gegen die Überlieferungen der Schule, gegen alles gelehrte und büchermäßige Wissen; sie schütteln den Bücherstaub von sich in dem Gefühl, daß etwas Neues von innen heraus sich mit ursprünglicher und unwiderstehlicher Kraft hervordrängt. Die leidenschaftliche Empörung gegen die überkommenen Begriffe ist nur der Ausdruck, in welchem mit der Vergangenheit gebrochen wird, das Zeichen der Krisis, in welcher die Zeiten sich scheiden. Den Überdruß an der Schulgelehrsamkeit empfindet ein Mystiker, wie Valentin Weigel, nicht weniger stark als Agrippa und Paracelsus.

Innerhalb der christlichen Welt hatte die Mystik eine Reihe von Entwicklungsformen durchlaufen, bevor sie im sechzehnten Jahrhundert von jener theosophischen Richtung ergriffen wurde, die von der platonischen Renaissance ausging und die Mystik mit der Magie verschwisterte. Sie ist in ihrer einfachen Form der Ausdruck des inneren religiösen Lebens, das in der Stille und Tiefe des Gemüts den Weg zu Gott sucht; das gottinnige Leben durch die Umwandlung des menschlichen Herzens, ohne welche christliche Frömmigkeit nicht gedacht werden kann. Dieser Grundzug ist dem Christentum eingeboren und bildet unter den mannigfaltigen Formen, die den Wandlungen des Zeitbewußtseins unterworfen sind, das beständige Thema aller christlichen Mystik, die unversiegliche Quelle, woraus immer von neuem ein Strom lebendiger Religion hervorbricht, so oft das Christentum durch seine kirchliche Ausbildung in Gefahr steht, in dogmatischen Formen zu erstarren und in den Labyrinthen weltlicher Interessen und theologischer Schulsysteme seinem Erlösungsberuf sich zu entfremden. So hat die Scholastik des Mittelalters in jedem ihrer Zeitalter die Mystik zur Seite gehabt, die sich gegen die kirchliche, von Dialektik und Formalismus beherrschte Theologie teils widerstreitend, teils ergänzend verhielt, wie der Affekt zur Doktrin und das Leben zur Lehre.

Im zwölften Jahrhundert sind es die Männer im Kloster von St. Victor zu Paris (die Viktoriner: Hugo, Richard, Walther), welche die Mystik in die kirchliche Scholastik einführen und mit steigender Abneigung den Schuldoktrinen entgegensetzen, damit die Religion nicht von der Theologie verzehrt werde; im folgenden

Jahrhundert, wo sich die kirchlich-scholastische Weltanschauung vollendet, bildet die Mystik deren wohltätige Ergänzung und findet ihren mächtigsten Ausdruck in Bonaventura und Dante, die uns das menschliche Seelenleben in seinem religiösen Entwicklungsgange, gleichsam auf seiner Reise zu Gott schildern. In dem Zeitalter, wo die nominalistische Erkenntnislehre sich auszubreiten anfängt und die Scheidung zwischen Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie beginnt, muß die letztere sich in das Gebiet der praktischen und religiösen Interessen zurückziehen und selbst den Charakter einer mystischen Richtung annehmen. Aber mit den ersten Regungen der kirchlichen Dezentralisation strebt auch das religiöse Leben sich von seiner kirchlichen Gebundenheit loszuringen und unabhängiger von der vorschriftsmäßigen Kirchenlehre, als je vorher, sich zu bejahen und die eigene innere Umwandlung als den einzigen Heilsweg zu fordern. Daher begegnen wir in den letzten Jahrhunderten der Scholastik einer kirchlich gesinnten und einer freien, von dem Zwange des Kirchenglaubens unabhängigen Mystik: jene steht im Bunde mit den reformatorischen Konzilen und findet ihren Ausdruck in den beiden französischen Theologen Pierre d'Ailly (1350—1425) und Johann Gerson (1363—1429); diese ist die Vorläuferin der deutschen Reformation und hat ihr Haupt in dem sächsischen Dominikaner, Meister Eckart, dem die deutschen und niederländischen Mystiker folgen: Suso (Heinrich Berg 1300—1365), Johann Tauler (1300—1361), Johann Ruysbroek (1293—1381) und jener unbekannte Frankfurter, der Verfasser der „Deutschen Theologie", die Luther herausgab, ein Jahr nachdem er seine Thesen gegen den Ablaß verkündet. Die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts weckt in Deutschland eine protestantisch gesinnte Mystik, die gegen die beginnende Scholastik des Luthertums, gegen den Buchstabenglauben, den äußeren Gottesdienst, die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl das alte und ewige Thema von der geistigen Wiedergeburt erneut, von der Hölle, die in der Selbstsucht, und dem Himmel, der in der Selbstverleugnung besteht, von dem Christus, den wir in uns erleben und erfahren müssen, um in ihm selig zu werden. Diese religiöse, von dem Protestantismus ergriffene Selbsterkenntnis ist es, die in Kaspar Schwenckfeld (1490—1561), Sebastian Franck (1500—1545), Valentin Weigel (1533—1588) und Jakob Böhme (1575—1624) dem äußeren

Luthertum entgegenwirkt, welches zunehmend erstarkt und gegen Ende des Jahrhunderts in die Glaubensenge der Konkordienformel eingeht, worin es verödet.

Der tiefsinnigste und bedeutendste dieser Mystiker ist Jakob Böhme, in dem sich diese beiden Faktoren vereinigen: die mago-kabbalistische, mit der Renaissance verbundene Weltanschauung, die den Paracelsus bewegte, und die Mystik, die der Protestantismus in das Leben rief. Das göttliche Mysterium im Menschen ist eines mit dem in der Natur; ist jenes enthüllt, so löst sich das Rätsel und Geheimnis der Schöpfung. Die religiöse Selbsterkenntnis ist der Blick in die Tiefe, in den innersten, verborgensten Abgrund unseres Wesens; in der Wiedergeburt erkennt Böhme das Hervortreten des „inwendigen" und den Tod des „monstrosischen Menschen", der von der Selbstsucht beherrscht wird, in der Geburt des natürlichen (selbstischen) Willens die Geburt der Dinge überhaupt, die kraft ihres Eigenwillens sich von Gott losreißen; daher es einen Urstand der Dinge oder eine Natur in Gott gibt, die sich zu Gottes Leben und Offenbarung verhält, wie im Menschen der natürliche Wille zum wiedergeborenen. Denn die Offenbarung Gottes ist die Wiedergeburt und Erleuchtung der Welt (Menschheit), die das göttliche Licht zurückstrahlt, wie der Metallspiegel das natürliche. Auf den Zusammenhang und Widerstreit der göttlichen und natürlichen Lebenskräfte, deren Ziel kein anderes sein kann als „das Erlöstsein von allem Streit", gründet sich Böhmes mago-mystische Weltanschauung, eine theosophische Betrachtung der Dinge, in der die Innigkeit frommer Empfindung zusammengeht mit einer lebensvollen, von den Bildern der Natur erfüllten Phantasie.

Die religiöse Selbsterkenntnis ist der Grund der philosophischen. Eckarts Mystik, die in der deutschen Theologie ihre Höhe erreicht, war die Vorläuferin der Reformation; die protestantische Mystik, die sich in Jakob Böhme vollendet, ist eine Vorläuferin der neuen Philosophie und steht dicht an deren Schwelle.

Sechstes Kapitel.

Die italienische Naturphilosophie.

1. G. Cardano. B. Telesio. Fr. Patrizzi.

Wir kehren zu der Renaissance zurück, um ihren philosophischen Entwicklungsgang in dem ihr eigentümlichen Element zu vollenden.

Die Wiederbelebung des Neuplatonismus hat eine theosophische Naturbetrachtung zur Folge gehabt, die sich von dem theologischen Naturbegriff der Scholastik und des Aristoteles mit jedem Schritte weiter entfernt, ihren pantheistischen Charakter immer deutlicher ausprägt und in einer naturalistischen Weltanschauung ihr der Scholastik völlig entgegengesetztes Ziel erreicht. Die Geltung der Natur wird um ihrer selbst willen bejaht, sie trägt Gesetz, Kraft und Zweck ihrer Wirksamkeit in sich und will daher aus sich allein erklärt werden, nicht aus theologischen Gründen, sondern «juxta propria principia». Diese Richtung ergreift die italienische Naturphilosophie, das letzte Glied jener philosophischen Entwicklung der Renaissance, deren erstes die platonische Schule von Florenz war.

Schon die Aufgabe, welche die italienische Naturphilosophie sich setzt, widerstreitet der Grundanschauung des Aristoteles. Unmöglich kann die Natur aus sich erklärt werden, solange der außerweltliche Gott als ihr bewegender Grund und Zweck gilt; dieser Gottesbegriff hängt genau zusammen mit der Lehre von dem begrenzten Weltall, von dem geozentrischen Weltsystem, von dem Gegensatz zwischen Himmel und Erde, von der Bildung der Elemente, die aus den Unterschieden der Bewegung (Ortsveränderung) konstruiert werden, woraus der Gegensatz zwischen dem oberen oder himmlischen Element (Äther) und den vier unteren (Feuer, Luft, Wasser, Erde) erhellen soll; das Feuer gilt demnach als Stoff; Wärme und Kälte, Leichtigkeit und Schwere gelten als entgegengesetzte Eigenschaften oder Zustände der Stoffe. In den Grundlagen der aristotelischen Lehre selbst ist ein Widerstreit zwischen der theologischen und naturalistischen Vorstellungsweise, zwischen Metaphysik und Physik, zwischen der Transzendenz und Immanenz des Zwecks, zwischen Zweck (Form) und Materie.

Der Begründer des neuen Naturalismus, der den Aristoteles bekämpft, der Kirche aus dem Wege geht und die Natur allein zu seiner Richtschnur nimmt, ist Bernardino Telesio aus Cosenza in Calabrien (1508—1588), das Haupt der naturphilosophischen Schule, die in der cosentinischen Akademie ihren Mittelpunkt findet. Sein Vorläufer war der abenteuerliche Girolamo Cardano aus Mailand (1501—1576), der die Philosophie auf die Erkenntnis der Natur, den inneren Zusammenhang aller Erscheinungen, die

durchgängige Einheit des lebendigen und beseelten Weltalls hinwies und den Begriff der Weltseele erneute, die er als Licht und Wärme faßte. Die telesianische Lehre, das eigentliche Fundament der italienischen Naturphilosophie, vereinfacht die Prinzipien, die bloß aus der Beobachtung der Dinge selbst geschöpft sein wollen. Alles in der Natur müsse aus Stoff und Kraft, aus der Materie und dem Streit der ihr inwohnenden Kräft erklärt werden, deren Wirksamkeit in der Ausdehnung und Zusammenziehung bestehe, die dem Licht und Dunkel, der Wärme und Kälte gleichzusetzen seien und sich in Sonne und Erde zentralisieren. Wie unentwickelt die Begriffe des Telesio sein mögen, so drängt sich hier in den Mittelpunkt der Naturphilosophie schon die Lehre von den Naturkräften und die Ahnung von deren Einheit. Die Wärme gilt nicht mehr als Stoff, sondern als Bewegung und Ursache der Bewegung, und als deren Wirkungen Feuer, Luft und Wasser. Damit ist die aristotelische Physik in einem ihrer Hauptpunkte, der Lehre von den Elementen, zerstört, und da alles aus natürlichen Kräften erklärt sein will, so muß auch das Erkennen aus dem Empfinden, die Vernunft aus der Sinnlichkeit, das sittliche Verhalten aus dem Begehren, die Tugenden aus dem Selbsterhaltungstriebe abgeleitet werden. Die theologischen und religiösen Fragen beiseite gesetzt, ist das telesianische System durchgängig monistisch und naturalistisch. Sein Hauptwerk „über die Erforschung der natürlichen Ursachen" erschien in erster Gestalt 1565, in vollendeter 1586.

Diese Lehre übt durch ihren Gegensatz gegen Aristoteles unwillkürlich eine Anziehungskraft auf die platonische Denkart in ihrer von der Renaissance erneuten Form: Francesco Patrizzi aus Clissa in Dalmatien (1529—1597) vereinigt den italienischen Neuplatonismus mit der neuen, von Telesio eingeführten italienischen Naturphilosophie. Der Berührungspunkt beider liegt in der Lehre von Wärme und Licht, welches Telesio als die bewegende und belebende Naturkraft nimmt, und womit die Neuplatoniker von jeher das göttliche Wesen und seine Emanationen verglichen haben. Patrizzi unterscheidet und vereinigt beide Bedeutungen, die natürliche und symbolische, und läßt das körperliche und geistige Licht von der Einheit des göttlichen Urlichts abstammen, dem Urquell aller Dinge, woraus die Reihe der Emanationen hervorgeht. Dies ist der Grundgedanke, den er in seiner «Nova de universis philosophia» (1591)

durchzuführen gesucht hat. In diesem System findet auch der Begriff der Weltseele seine Stelle, so daß Patrizzi innerhalb der italienischen Naturphilosophie Telesio und Cardano verbindet. Doch erscheint seine Lehre in ihrem zwar dem Aristoteles feindlichen, aber der Kirche zugewendeten Platonismus als ein rückläufiger Schritt in dem Gange dieser neuen, naturalistisch gerichteten Philosophie.

2. Giordano Bruno.

Auf dem Wege, den Telesio ergriffen, handelt es sich nicht mehr um die Erneuerung des Aristoteles oder Platon, nicht um den Streit ihrer wiedererweckten Schulen, sondern um die Renaissance der Natur selbst im Geiste der Menschen, um die volle, rückhaltlose Bejahung des Naturalismus, der jede Geltung transzendenter Vorstellungen als fremden Blutstropfen in seinen Adern, als tote Scholastik, als Knechtung der Natur durch die Theologie empfindet und empört von sich ausstößt. Was Aristoteles von Platon gesagt hatte: «amicus Plato, magis amica veritas!» gilt jetzt von der Natur selbst. Sie wird der Gegenstand enthusiastischer Begeisterung und Liebe. Wie Machiavelli den Staat vergöttert, den Kirchenstaat und das Papsttum selbst gehaßt und für den Grund der politischen Übel erklärt hatte, so wird jetzt die Natur vergöttert und die Kirchenlehre bekämpft bis in die Wurzeln des christlichen Glaubens. Diesen kühnen, durch den Geist der italienischen Renaissance und ihrer Naturphilosophie geforderten Schritt tut der Dominikanermönch Giordano Bruno aus Nola im Neapolitanischen (1548—1600), der das Ordenskleid wegwirft und sich in die abenteuerliche Weltfahrt flüchtet, wie einst drei Jahrhunderte vor ihm sein Landsmann Thomas von Aquino alles gewagt hatte, um sich aus der Welt in die Kutte der Dominikaner zu flüchten. So wandeln sich die Zeiten!

In dem Dominikanerkloster zu Neapel, wo einst Thomas gelebt und gelehrt hatte, begann Bruno sein Noviziat und wurde ein Glied des Ordens (1563—1572). Hier erhielt er statt des Taufnamens Filippo den Ordensnamen Giordano. Nachdem er die Weihen empfangen und als Priester an verschiedenen Orten Campaniens gewirkt hatte (1572—1575), kehrte er in den Konvent nach Neapel zurück, schon vieler Ketzereien verdächtig. Seine ersten

Zweifel betrafen die Trinität; die Revolution seiner Ideen kam zum Durchbruch, als er das Werk des Kopernikus kennengelernt hatte. Um der spanischen Inquisition in Neapel zu entgehen, bei welcher der Ordensprovinzial eine schon durch die Menge ihrer Beschuldigungen erdrückende Anklage gegen ihn erhoben hatte, entfloh er nach Rom, wohin ihn die Anklage verfolgte. Hier bedrohte ihn die römische Inquisition. Nun begann sein unstetes fünfzehnjähriges Wanderleben (1576—1591), das im Kerker der venetianischen Inquisition enden sollte.

Nach vorübergehenden Aufenthalten in Noli bei Genua, Savona, Turin, Venedig (zur Zeit der Pest, an der Tizian starb), Bergamo, Chambéry weilte er einige Zeit in Genf (1578), wo der starre Calvinismus unter Beza herrschte. Hier war auf den Betrieb Calvins vor fünfundzwanzig Jahren Michael Servet verbrannt worden. Während der nächsten zehn Jahre, schon der Kutte ledig, in Weltkleidern, ist er in Frankreich und England durch Wort und Schrift lehrend tätig gewesen; er hat in Toulouse, Paris, Oxford und London gelehrt. Der Aufenthalt in London (1584—1586) war für seine Lehre epochemachend. Hier, unter dem Schutze der Königin Elisabeth und des französischen Gesandten Castelnau de Mauvissière ließ er seine philosophischen Gespräche in italienischer Sprache drucken: „Das Gastmahl am Aschermittwoch", „Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen", „Vom Unendlichen und den Welten", „Vertreibung der triumphierenden Bestie", „Von dem heroischen Enthusiasmus".[1]

Während der nächsten fünf Jahre lebt und lehrt er in Deutschland. Marburg hielt ihm die Türen verschlossen, Wittenberg nahm ihn auf, Helmstädt hat ihn lutherischerseits geächtet. In Wittenberg hat er fast zwei Jahre gelehrt und am 8. März 1588 eine dankbare, für Deutschland und Luther begeisterte Abschiedsrede gehalten, worin er diesen mit dem Herkules und das Haupt, welches die Tiara trägt, mit dem Cerberus verglichen hat. Sein wichtigster und für die Ausbildung seiner Lehren bedeutsamster Aufenthalt war der zu Frankfurt am Main (1588—91), wo er drei Lehrgedichte in lateinischer Sprache herausgab: „Vom dreifachen Kleinsten", „Von

[1] La cena delle ceneri. Della causa, principio ed uno, Del infinito universo e mondi, Spaccio della bestia trionfante, Degli eroici furori.

der Einheit, Zahl und Figur", „Von dem unermeßlichen Universum und den zahllosen Welten".[1]

Seine Vorträge und Schriften über die lullische Kunst, die zugleich die Gedächtniskunst betrafen, hatten die Vorstellung erweckt, daß Bruno im Besitz außerordentlicher mnemonischer und magischer Künste sei, die man von ihm erlernen könne. Eine solche Vorstellung hatte auch während seines Aufenthaltes in Paris das Interesse des Königs Heinrichs III. für ihn erregt. Jetzt wünschte ein venetianischer Edelmann, Giovanni Mocenigo, von diesem Magus in seine geheimen Künste eingeweiht zu werden; er lud ihn wiederholt zu sich ein und versprach dem ökonomisch schwer bedrängten Manne ein sorgenfreies Leben.

Bruno kam im Oktober 1591 nach Venedig. Mocenigo empfing seinen Unterricht, aber wurde kein Magus und beschloß nun, geistesbeschränkt, tückisch, der Inquisition ergeben und dienstbar, wie er war, an dem Ketzer Bruno eine fürchterliche Rache zu nehmen. Er überfiel seinen zur Abreise gerüsteten Gast nächtlich und überantwortete ihn der Inquisition (22. Mai 1592). Bruno hat den Kerker der venetianischen Inquisition nur verlassen, um ihn mit dem der römischen zu vertauschen, worin er seine letzten sieben Lebensjahre zugebracht hat (vom 27. Februar 1593 bis zum 17. Februar 1600).

Dieser Mensch, von feurigster Sinnlichkeit, ein Sohn der Sonne und der Mutter Erde, wie er sich selbst genannt hat, war keineswegs zum Märtyrer geboren. Als er in Venedig seine gefährliche Lage erkannt hatte, so war er zum Widerruf bereit und hat im Verhöre vom 30. Juli 1572 fußfällig um sein Leben gebeten. Aber man wollte in Rom mehr von ihm als nur den Widerruf: dieser Erzketzer sollte innerlich umgewendet, bekehrt, überzeugt werden, daß es nicht zahllose Welten gebe, sondern nur die eine, in welcher die Erlösung stattgefunden und die Kirche zur Herrschaft berufen sei. Alle Versuche sind an seiner Überzeugung gescheitert: an der Überzeugung von der Unermeßlichkeit des Universums und den zahllosen Welten.

Als man am 8. Februar 1600 ihm sein Urteil verkündete,

[1] De triplici minimo et mensura, De Monade, numero et figura, De immenso et innumerabilibus sive de Universo et mundis.

— er wurde degradiert, exkommuniziert und der weltlichen Obrigkeit überantwortet, damit sie ihn so mild als möglich strafe, ohne sein Blut zu vergießen, das heißt, damit sie ihn den langsamsten und qualvollsten Tod, den durch Feuer, sterben lasse, — hat er seinen Richtern zugerufen: „Ihr zittert mehr als ich!" So ist er am 17. Februar 1600 auf dem campo di fiore in Rom verbrannt worden. Seit dem 9. Juli 1889 steht seine Bildsäule auf dem Platze, wo sein Scheiterhaufen gestanden.

Bruno repräsentiert die naturalistisch gesinnte Renaissance, wie Machiavelli die politisch gesinnte. Sein Thema ist die Vergötterung der Natur und des Universums, die göttliche Alleinheit, der Pantheismus im Gegensatz gegen alle kirchlichen Vorstellungen: diese Lehre bewegt sein Denken und Dichten und gilt ihm als eine völlig neue Weltanschauung, als der neue Bund der Religion und Erkenntnis, den er als Philosoh und Dichter verkündet. Er hat die Mönchskutte mit dem Thyrsus vertauscht! Den Philosophen des Altertums, die den göttlichen Kosmos bejaht und gelehrt haben, fühlt er sich geistesverwandt: dem Pythagoras und dem Platon, der Stoa und dem Epikur; sie stehen ihm um so näher, je weniger dualistisch und der natürlichen Ordnung der Dinge gemäßer ihre Vorstellungen waren: daher hält er Platon höher als Aristoteles, Pythagoras höher als Platon, die Lehren des Epikur und des Lucrez höher als die der Stoa. Dagegen verwirft er die Scholastik, insbesondere die aristotelische, und vor allen Duns Scotus, der die Natur der göttlichen Willkür preisgegeben. Wie das System der Dinge nur eines sein kann, so müssen demgemäß sich unsere Begriffe systematisch und tabellarisch ordnen lassen; daher interessiert und beschäftigt ihn die sogenannte lullische Kunst. Gegen den Dualismus zwischen Gott und Welt, Form und Materie erhebt er die durchgängige Einheit der Gegensätze (coincidentia oppositorum), die zuerst an der Schwelle der Renaissance der tiefsinnige Nikolaus Cusanus ausgesprochen hatte, und macht sie zum Prinzip seiner Lehre. Ihm erscheint das Universum als die wahre und alleinige Offenbarung Gottes: daher widerstreitet er dem Glauben an den persönlichen Gottmenschen, auf dem das Christentum beruht, und der Lehre von der sündhaften Natur, worauf der Katholizismus seine Rechtfertigung bloß durch die Kirche und der Protestantismus seine Rechtfertigung bloß durch den Glauben gründet: das

lutherische Axiom «sola fide» ist so wenig nach seinem Sinne, wie das römische «nulla salus extra ecclesiam». Die Natur allein ist das Reich Gottes, das nur in der lebendigen und wahren Anschauung der Dinge, nicht in Büchern zu finden und nicht durch Wortkünste zu erreichen ist. Von dem Drange nach Erkenntnis der Natur ganz erfüllt, ist Bruno dem philologischen Geist der Renaissance, dem Formalismus, der Logik und Rhetorik abgeneigt. Hier rührt sich schon der Naturalismus gegen den Humanismus im engeren Sinn.

Aus Brunos pantheistischer Grundanschauung, die alles außer- und überweltliche Dasein Gottes verneint und als dessen volle Gegenwart das Universum betrachtet, folgt unmittelbar die Gleichung zwischen Gott und dem Weltall, die Lehre von der unbedingten Immanenz Gottes. „Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen, Natur in sich, sich in Natur zu hegen." Also ist das Universum gleich Gott, darum unbegrenzt und unermeßlich, zahllose Welten und Sonnensysteme umfassend; der gestirnte Himmel ist nicht mehr die Decke des Weltgebäudes, die Erde nicht mehr das unbewegte Zentrum der Welt; es gibt überhaupt kein solches absolutes Zentrum, selbst die Sonne ist nur in relativem Sinne zentral, nur als Mittelpunkt unsres Planetensystems: daher ist Bruno einverstanden mit der kopernikanischen Weltansicht, die ihm vorausgeht, die er gegen das aristotelische, ptolemäische und kirchliche System verteidigt; er geht in seinen Folgerungen weiter als Kopernikus und ist schon ein Vorläufer Galileis. Ob zwischen der pantheistischen und kopernikanischen Lehre ein notwendiger und endgültiger Zusammenhang stattfindet, ist hier nicht die zu untersuchende Frage. Soviel ist einleuchtend, daß aus der Verneinung des geozentrischen Systems die Verneinung des begrenzten Weltalls, die Bejahung des unbegrenzten oder unermeßlichen hervorgehen mußte, womit die gewöhnlichen Vorstellungen der Transzendenz fallen und sich die Gleichung zwischen Gott und dem Universum vollzieht.

Nun muß die göttliche Alleinheit so begriffen werden, daß in der Natur der Dinge nichts ist und geschieht, was nicht aus der göttlichen Natur hervorgeht; diese ist die alles umfassende und in sich tragende, alles erzeugende und bewegende, alles durchdringende und erkennende Einheit: Materie, Kraft und Geist in Einem. Das Verhältnis zwischen Gott und Universum ist demnach gleich der

notwendigen Ordnung der Dinge oder der Natur. Brunos Alleinheitslehre ist naturalistisch. Gott verhält sich zur Welt als die wirkende Natur zur bewirkten, er ist «natura naturans», die Erscheinungswelt ist «natura naturata»; Gott als die ursächliche Natur oder die alles erzeugende Kraft ist zugleich Materie und Geist, Stoff und Intelligenz, Ausdehnung und Denken. Hier erkennen wir in Bruno den Vorläufer Spinozas.

Aber die Natur ist zugleich ein lebendiges und göttliches Kunstwerk, in welchem der innerlich wirkende Künstler sich selbst abbildet und offenbart, von der bewußtlosen Natur fortschreitend zur bewußten, von dem materiellen Ausdruck seiner Ideen zu dem geistigen, von den «vestigia» zu den «umbrae», welche die Abbilder der göttlichen Ideen in uns sind. Diese naturgemäße und fortschreitende Offenbarung Gottes in der Welt ist ein Entwicklungsprozeß, dem die göttlichen Zwecke oder Weltgedanken als treibende Kräfte inwohnen, und aus dem sie als Erkenntnisobjekte hervorgehen, wie die Frucht aus dem Samen. Das Universum, als lebendiges Kunstwerk betrachtet, ist Gottes Selbstentwicklung. Gott verhält sich demnach zur Welt, wie der Entwicklungsgrund zu dem ganzen Umfange und Reichtum aller Entwicklungsformen und Stufen, wie der Keim zur Entfaltung, wie der Punkt zum Raum, das Atom zum Körper, die Monas zur Zahl: daher ist Gott das Kleinste und Größte und bildet in Wahrheit die Einheit aller Gegensätze. In ihm ist die Welt, wie schon Cusanus gesagt hatte, potentiell enthalten, in unentfalteter Anlage, im Zustande der «implicatio»; in der Welt ist Gott im Zustande der «explicatio», der unendlichen Fülle und Entfaltung seiner Kräfte.

So erscheint das Universum als ein Entwicklungssystem, dessen Elemente die unentfalteten Entwicklungskräfte oder Monaden der Dinge sind. Hier erkennen wir in Bruno den Vorläufer unseres Leibniz. Die italienischen Schriften, die er in London herausgab, liegen in der Richtung, die Spinoza vollendet; wogegen die lateinischen Lehrgedichte, die er in Frankfurt a. M. veröffentlichte, kurz bevor er seinem Verhängnis entgegenging, schon die Monadenlehre vorbilden. Er war kein Atheos, sondern ein „Philotheos (Theophilos)". Seine Lehre von dem göttlichen und unermeßlichen Weltall mit den zahllosen Sonnensystemen, die er als das Thema einer neuen Religion empfunden und verkündet hat, war das Haupt-

ziel der Anklagen und die Überzeugung, für welche er den qualvollsten Märtyrertod erlitten hat. Zwei Jahrtausende nach dem Tode des Sokrates!

Neuerer mehr der Absicht als der Wirkung nach, origineller durch seinen Charakter und seine Individualität, als durch seine Ideen, die zum guten Teil aus der Geistesatmosphäre des wiederbelebten Altertums herrühren, ist Bruno der Vorläufer einer neuen Philosophie, nicht deren Begründer. Das Neue in ihm ist seine kopernikanisch-pantheistische Weltansicht.[1]

3. T. Campanella.

Überhaupt muß von der italienischen Naturphilosophie gesagt werden, daß ihr Kompaß zwar unverkennbar auf die neue Zeit hinweist, aber unter den mächtigen Einflüssen der Vergangenheit starke Ablenkungen erfährt und daher noch unsicher schwankt. Sie ist nicht der Anfang und die Begründung der neuen Philosophie, sondern der Übergang vom Mittelalter durch die Renaissance zu derselben: daher mischen sich in ihr die Geistesströmungen der Vergangenheit und Zukunft, sie empfindet die dreifache Anziehungskraft, welche das Altertum, das kirchliche Weltalter und das Vorgefühl der neuen Zeit ausüben. In keinem erscheint diese Mischung, die zu originell ist, um für gewöhnlichen Eklektizismus zu gelten, umfassender und bemerkenswerter, als in dem letzten und jüngsten dieser Reihe, Tommaso Campanella aus Stilo in Calabrien (1568—1639), dem Landsmann und jüngeren Zeitgenossen Brunos. Wie dieser, ist Campanella ein Dominikaner von feuriger und poetischer Einbildungskraft, den die telesianische Naturphilosophie mächtig ergreift und mit sich fortreißt; wie dieser, wird er verfolgt, weniger aus kirchlichen als politischen Gründen, denn er steht im Verdacht einer Verschwörung gegen die spanische Herrschaft und büßt diesen Verdacht mit siebenmaliger Folter und siebenundzwanzigjährigem Gefängnis in fünfzig verschiedenen Kerkern (1599—1626).

Mit Telesio, von dem er ausgeht, mit Patrizzi und Bruno bekräftigt er den antiaristotelischen Charakter der neuen Naturphilosophie; er nimmt, wie Patrizzi, die telesianisch-platonische und kirchenfreundliche Richtung; in völligem Gegensatz zu Bruno bejaht

[1] Vergl. A. Riehl: Giordano Bruno (2. Aufl. 1900).

er die kirchliche Weltherrschaft und stiftet in seiner Lehre einen Bund zwischen der italienischen Naturphilosophie und der scholastischen Staatslehre, zwischen Telesio, dem Begründer des Naturalismus, und Thomas, der theologischen Autorität der Dominikaner. Von der Höhe der Spätrenaissance fällt Campanella in seinen politischen Ansichten auf einen Standpunkt vor Dante zurück und stellt sich in erbitterten Gegensatz wider Machiavelli, diesen echten Repräsentanten der politischen Renaissance, der ihm diabolisch erscheint. Zugleich gründet sich diese merkwürdige Mischung telesianisch-platonischer und thomistischer Vorstellungen, diese Synthese zwischen italienischer Naturphilosophie, neuplatonischer (areopagitischer) und scholastischer Theologie auf Prinzipien, welche uns den Campanella als den Progonen der Begründer der neuen Philosophie erscheinen lassen: er verhält sich zu Bacon und Descartes, insbesondere zu dem letzteren, ähnlich wie Bruno zu Spinoza und Leibniz.

Die natürliche Erkenntnis der Dinge gründet sich auf unsere äußere und innere Erfahrung: jene besteht in der sinnlichen Wahrnehmung und ist sensualistisch, diese ist reflexiv und besteht in der Selbstbetrachtung, in der unmittelbaren Gewißheit unseres eigenen Seins, in dem zweifellosen: „Ich bin". Hier ist der Punkt, in welchem Campanella an Descartes grenzt und den Anfang der neuen Philosophie zu antizipieren scheint. Wir erkennen unmittelbar nicht bloß unsere Existenz und deren Schranke, sondern auch was wir sind und worin die Natur unseres Wesens besteht: nämlich in der Kraft des Erkennens und Wollens. Ich bin ein vermögendes, vorstellendes, wollendes Wesen: dies sind meine unmittelbar einleuchtenden Grundbeschaffenheiten oder „Primalitäten"; das Vermögen vollendet sich in der Macht, das Vorstellen in der Erkenntnis oder Weisheit, das Wollen in der Liebe. Aber da mein Wesen beschränkter Natur ist, so bin ich auch dem Gegenteil dieser Vollkommenheiten unterworfen, der Ohnmacht, der Unwissenheit und dem Haß. Nun fordert die Erkenntnis die Einheit und den Zusammenhang aller Wesen, deren Grundbeschaffenheiten daher einander analog sein müssen. So erleuchtet mir meine Selbstgewißheit unmittelbar die letzten Prinzipien oder die Urgründe der Dinge.

Aus jenen «primalitates» des eigenen Wesens erkennt Campanella die «proprincipia», die das Thema seiner neuen Meta-

physik ausmachen. Die bewußtlosen Naturwesen unter mir sind in niederer Potenz, was ich in höherer bin; Gott ist in höchster und absoluter Potenz, was alle endlichen Wesen in niederer sind: er ist Allmacht, Weisheit und Liebe. Es gibt daher kein wirkliches Ding, das sein Dasein nicht zugleich fühlt und begehrt, das nicht kraft seiner Natur empfindet und will, wenn auch in bewußtloser, dunkler Weise. Jedes wirkliche Sein ist zugleich Selbstempfindung, Wille zum Sein, Trieb zur Selbsterhaltung. Aus dem Leblosen kann nie Lebendiges, aus dem Empfindungslosen nie Empfindung und Perzeption hervorgehen; daher sind Vorstellungs- und Willenskraft die Urkräfte, die alles Dasein begründen, beleben und den Stufengang der Dinge hervorbringen. In dieser tiefsinnigen Anschauung finden wir Campanella auf dem Wege zu Leibniz und in demselben Maße dem Spinoza entgegengesetzt, als Bruno demselben verwandt war; er steht zwischen Telesio und Descartes, er steht mit Bruno zwischen Telesio und Leibniz, aber nicht gleich Bruno zwischen Telesio und Spinoza. Die telesianische Lehre von dem Gegensatz und Streit der Kräfte in der Natur der Dinge begründet Campanella dadurch, daß Sinn und Empfindung in allen Dingen leben, daß aus ihrem Selbsterhaltungstriebe, dem Willen zum Dasein, der schon dem Widerstande der trägen Masse innewohnt, Sympathie und Antipathie, Anziehung und Abstoßung folgen: er begründet sie aus dem «sensus rerum», dem originellen Thema seiner ersten philosophischen Schrift, die schon den Grundgedanken seiner Metaphysik enthält und in demselben Jahre in Neapel erscheint, als Patrizzis „Neue Philosophie" in Ferrara, und Brunos lateinische Lehrgedichte in Frankfurt (1591).

Wird die Welt vom Standpunkt der natürlichen Dinge aus betrachtet, so erscheint sie als Entwicklung, als ein Stufengang zunehmender Vollkommenheit und Erleuchtung, die sich in Gott vollendet. Wird sie von Gott aus betrachtet, so erscheint sie als das Geschöpf der allmächtigen Weisheit und Liebe, welches im Unterschiede von Gott endlich und unvollkommen sein muß und daher, je weiter es sich von Gott entfernt, ein Stufenreich zunehmender Unvollkommenheit und Verdunkelung bildet, in welchem auch die Zwischenreiche der Ideen, Geister und Seelen nicht fehlen dürfen. Die Geisterwelt begreift auch die Ordnungen der Engel, die himmlische Hierarchie in sich, wie der Areopagit gelehrt hatte.

Campanellas Schöpfungslehre hat ihr nächstes Vorbild in Thomas, die Vorstellung der abwärts steigenden Stufen des Universums hat das ihrige in der neuplatonischen Emanationslehre.

Aber in der Menschheit steigt die Geisterwelt aus dem dunkeln Schoße der Natur wieder empor, aufwärts gerichtet: sie soll ein neues Lichtreich, einen „Sonnenstaat" bilden, ein Abbild des göttlichen Reichs. Es soll eine Herde und ein Hirte sein. Darum fordert Campanella die Einheit und Zentralisierung der Religion, der Kirche und des Staats: ein Weltreich, welches die stufenförmig geordnete Menschheit in sich vereinigt, unter einem Universalherrscher, über welchem der Statthalter Gottes auf Erden thront, das Oberhaupt der Weltkirche als Abbild der göttlichen Allmacht, der römische Papst. Eine poetische, rückwärtsschauende, ernstlich gemeinte Rekonstruktion des kirchlichen Weltalters aus den Zeiten Innocenz' III., ein philosophisches Traumbild, nachdem schon Dante die weltliche Macht des Papsttums, Machiavelli auch die kirchliche verwünscht und die Reformation bereits den unheilbaren Riß gemacht hatte! Aber warum sollte die Phantasie der Renaissance, welche die magische Kraft der Totenbeschwörung besaß, in einem ihrer Spätlinge nicht auch dieses Ideal des Mittelalters noch einmal träumen? War doch zwischen dem platonischen Staat und der römischen Kirche eine alte Verwandtschaft, die den einsamen Campanella in seinem Kerker überwältigen und inspirieren konnte!

Die Skepsis als Folge der Renaissance.

1. L. Vanini.

Schon in dem letzten Zeitalter der Scholastik hatte der Glaube die Erkenntnis nicht mehr als dienende Stütze, sondern nur noch als beengendes Joch empfunden und sich durch die nominalistische Erkenntnislehre davon befreit. Die menschliche Einsicht war auf die natürliche und sinnliche Welt hingewiesen worden mit dem Bewußtsein, daß ihre Mittel nicht imstande seien, das Wesen der Dinge zu erfassen. So lag schon in jener scholastischen Erkenntnislehre, welche Glauben und Wissen getrennt hatte, in Rücksicht auf dieses letztere ein skeptisches Motiv.

Die Renaissance erschüttert den kirchlichen Glauben und die Geltung der jenseitigen und übernatürlichen Welt, sie belebt von neuem die philosophischen Systeme des Altertums, deren keines

die wissenschaftliche Befriedigung gewähren kann, welche der Geist des neuen Zeitalters sucht und bedarf; sie berechtigt die freie Mannigfaltigkeit der individuellen Ansichten und ist selbst keineswegs gesonnen, sich in das Joch eines Systems zu fügen. Eine solche Herrschaft, welche die Erkenntnis zentralisiert, widerstreitet dem Ursprunge und der Sinnesart der Renaissance von Grund aus. Es ist daher ein ganz natürliches Ergebnis, wenn die Bildung der Renaissance, selbst unvermögend ein wahrhaft neues System zu erzeugen, zuletzt in eine Skepsis ausläuft, die dieses Unvermögen offen bekennt und den Glauben an die Erkenntnis der Wahrheit unter die menschlichen Selbsttäuschungen rechnet.

Dem skeptischen Bewußtsein solcher Art ist durch Bildung und Zeitalter eine Richtung nahegelegt, die an die Sophistik der Alten erinnert, worin der Zweifel dem persönlichen Selbstgenuß dient und das intellektuelle Machtgefühl des Individuums so gewaltig steigert, daß sich dasselbe einbildet, auf einer Höhe zu stehen, der die Reiche des Glaubens und Wissens unterworfen scheinen. Der Mensch dünkt sich wieder einmal „das Maß aller Dinge"; es steht bei ihm, ob er den Glauben heute verteidigen und morgen verhöhnen will. Diesen Zug einer eitlen und prahlerischen Sophistik mußte die italienische Renaissance noch ausprägen, und sie hat den entsprechenden Charakter in einem jüngeren Zeitgenossen Brunos und Campanellas gefunden, einem Mann, dessen persönliches Selbstgefühl schon in den Größenwahn übergeht: er hieß Lucilio Vanini und nannte sich „Giulio Cesare Vanini" (1585—1619). In einem seiner Gespräche läßt er den Unterredner in höchster Bewunderung über die Macht seines Räsonnements ausrufen: „Entweder du bist ein Gott oder Vanini!" Bescheiden antwortet er: „Ich bin Vanini!"

In seinem „Amphitheatrum" (1615) wollte er als Gegner der Philosophen des Altertums und als Sachwalter des Christentums, der Kirche, des tridentinischen Konzils und der Jesuiten erscheinen; schon im nächsten Jahre schrieb er seine „Dialoge über die Natur", „die Königin und Göttin der Sterblichen", worin die religiösen und christlichen Glaubenssätze die zwar durch die Gesprächsform verdeckte, aber unverkennbare Zielscheibe der Ironie und des Spottes sind. Ein Jahrhundert ist seit Pomponazzi vergangen, der den Naturalismus gegen die Kirche in das Feld geführt und den

Zweifel am Glauben vorsichtig begründet und verhüllt hatte; Vanini folgt Pomponazzis Vorbilde und Spuren, ohne den Ernst und die Originalität der Forschung, er spielt gegenüber der Kirche fast gleichzeitig den sophistischen Apologeten und den frechen Spötter. Aber das Zeitalter, welches von der Gründung des Jesuitenordens, von dem tridentinischen Konzil und der Bartholomäusnacht herkam, verstand sich nicht mehr auf solche Scherze und ließ den Vanini wegen seiner Dialoge zu Toulouse den Feuertod sterben (1619). Nicht durch seinen Charakter und seine Werke, nur durch dieses tragische Schicksal, das größer ist als der Mann, erscheint Vanini neben Giordano Bruno.

2. Michel de Montaigne.

Es gibt eine skeptische Weltansicht, die als reife Frucht gesammelter Erfahrung und Lebensweisheit aus der Bildung der Renaissance hervorgeht und den Schlußpunkt ihrer philosophischen Entwicklung ausmacht. In dieser bunten Mannigfaltigkeit philosophischer Lehrmeinungen und Systeme ist bei keinem die Überzeugungskraft der Wahrheit, vielmehr geben sie durch ihren Widerstreit den Beweis ihrer intellektuellen Ohnmacht, die bei einer solchen Fülle von Bildung, einem solchen Reichtum von Geisteskräften, wie das Zeitalter besitzt, in der menschlichen Natur selbst begründet sein muß. Daher ist die richtige, an der Erfahrung erprobte, aller intellektuellen Herrschsucht und Großtuerei abgeneigte Selbsterkenntnis die Aufgabe und das Ziel, auf welche der gesamte geistige Weltzustand hinweist. Je richtiger und unverblendeter man sich selbst beobachtet, um so besser erkennt man die anderen und gewinnt den Standpunkt einer ruhigen und menschenkundigen Betrachtung der Dinge. «C'est moi, que je peins!»

Dies ist der Standpunkt, auf welchem Michel de Montaigne (1533—1592) im Schlußpunkt der philosophischen Renaissance erscheint; dieser Satz ist das ausgesprochene und durchgängige unmittelbare und mittelbare Thema seiner Essais (1580—1588). Seine Erziehung war ganz im Geiste der Renaissance gehalten, seine Denkweise die Frucht dieser Erziehung; Montaigne kannte sich selbst und niemand wußte besser als er die Macht der erziehenden Einflüsse zu schätzen, die von den Zeitaltern und Sitten abhängen und selbst die Meinungen der Menschen heranbilden. In der

Menschenwelt wechseln die Individuen, in diesen die Stimmungen und Lebenszustände, mit diesen die Meinungen. Wer die Entstehungsweise der letzteren kennt, wird keiner eine objektive Geltung einräumen und jede als eine Frucht individueller Entwicklung anerkennen. Daher begleitet Montaignes skeptische Richtung ein Zug wohltuender und menschenkundiger Toleranz, auch im Hinblick auf die religiösen Glaubensdifferenzen, die in Frankreich die Bürgerkriege erzeugt hatten; er verwirft den Wahrheitsdünkel philosophischer Systeme und die aufgeblasene Gelehrsamkeit, die Kommentare auf Kommentare häuft, er achtet überall das individuelle Recht der Meinungen, und gerade in dieser Anerkennung zeigt sich Montaigne als Zögling der Renaissance und seine Skepsis als das Ergebnis ihrer Bildung. Je wankelmütiger und gebrechlicher die Welt menschlicher Vorstellungen und Ansichten, Gesetze und Sitten erscheint, um so mächtiger erhebt sich die Geltung der unverrückbaren, von menschlicher Wandelbarkeit unabhängigen Ordnung der Dinge in dem gesetzmäßigen und konstanten Gange der Natur, dem lebendigen Buche der Schöpfung, das schon Raymund von Sabunde in seiner natürlichen Theologie (1436) Gottes unverfälschte Offenbarung genannt hatte. Montaigne hat in seiner Jugend Raymunds Werk übersetzt und in dem umfassendsten seiner Essais verteidigt. Dem Glauben an die menschliche Erkenntnis und deren künstliche Machwerke setzt er den Glauben an die Natur in seiner Einfachheit und Übereinstimmung mit Gottes positiver Offenbarung entgegen; er weiß keinen besseren Rat als sich der Natur zu überlassen und ihrer Richtschnur zu folgen. In diesem Glauben an die Natur erscheint Montaigne als ein Vorläufer Rousseaus, auch darin, daß er diesen Glauben auf Selbstbeobachtung gründet und in der Form der Selbstschilderung ausspricht. «C'est moi, que je peins!» „Ich studiere mich selbst: das ist meine Metaphysik und Physik." Dieses Wort unseres Skeptikers hätte auch Rousseau zu seinem Wahlspruch machen können.

Montaigne steht an der Schwelle der neuen Philosophie, die er nicht überschreitet. Diese beginnt, wo jener endet: mit dem auf die Selbstbeobachtung und Selbstprüfung gegründeten Zweifel, der auch den Glauben an die Natur, aber an die Erkennbarkeit derselben in sich schließt. Es ist der die Erkenntnis suchende und erzeugende Zweifel, der sowohl den Bacon als den Descartes, diese

Begründer der neuen Philosophie, bewegt. Montaignes Vater war ein Landsmann Bacons, welcher die Form der „Essais“ zum Vorbilde seiner ersten bedeutenden Schrift nahm; Montaigne selbst ist der Landsmann Descartes'. Er ist der Typus und Führer einer skeptischen Denkart, die sich ihm anschließt und in Südfrankreich gleichsam die letzte Station bildet zwischen der Renaissance und Descartes. In dem Prediger Pierre Charron (1541—1603) wird diese Skepsis zur verstärkten Hinweisung auf den religiösen Glauben; in dem Professor der Medizin Franz Sanchez (1562—1632) wendet sie sich zur naturgemäßen Beobachtung der Dinge. Ihr bewegender Grundgedanke liegt in dem Worte Charrons: „Das wahre Studium der Menschen ist der Mensch!“

Siebentes Kapitel.

Das Zeitalter der Reformation.

Der Ursprung der neuen Philosophie ist durch eine epochemachende Tat bedingt, welche die Grundlagen der mittelalterlichen Bildung erschüttert, die Schranken derselben aufhebt und durch die Vereinigung aller zum Durchbruch erforderlichen Kräfte die gesamte menschliche Weltanschauung dergestalt umbildet, daß die Fundamente für ein neues Zeitalter der Kultur befestigt sind. Diese umfassende und gründliche Umbildung, die sich keineswegs bloß auf die kirchlichen Veränderungen einschränkt, ist die Epoche der Reformation, welche die Grenzscheide bildet zwischen dem mittleren und neuen Weltalter. Nie ist in der Welt Größeres in kürzerer Zeit geschehen. In der Spanne eines halben Jahrhunderts ist das menschliche Bewußtsein in allen seinen Hauptformen umgestaltet und verändert; eine Menge reformatorischer Kräfte strömen zusammen, um das Mittelalter aus den Fugen zu heben, sie wirken auf den verschiedensten Gebieten durchbrechend, unabhängig voneinander und zugleich in bewunderungswürdigem Einklang. Wir haben die Übergangsstufen kennen gelernt, in denen die Renaissance dem neuen Zeitalter zustrebt. Jetzt soll sich zeigen, in welchen Punkten sie in die reformatorische Epoche selbst eingreift.

Der Mensch hat zwei Objekte, die er unmittelbar vorstellt: die Welt und sich selbst. In dem Zusammenhang und der Ent-

wicklung dieser beiden Vorstellungen besteht seine Weltanschauung und in dieser die höchste Form seiner Bildung; beide sind der Selbsttäuschung unterworfen und nur in dem Grade wahr, als sie die Blendungen durchschaut und sich vom Scheine der Dinge befreit haben. Die erste Vorstellung, deren Objekt die vorhandene Welt ist, möge die äußere Weltanschauung, die andere, deren Objekt in dem menschlichen Wesen selbst besteht, die innere heißen. Diese vollendet sich in der Gewißheit eines höchsten Endzwecks, dem wir dienen, einer höchsten Macht, von der wir abhängen, sie ist in dieser Form religiös; die äußere dagegen findet in der vorhandenen Welt ihre bestimmten Objekte und Aufgaben. Die gegebene Welt ist die Menschheit, in deren Entwicklung wir begriffen sind, der Weltkörper, auf dem die Menschheit lebt, das All oder der Kosmos, in dem sich dieser Weltkörper befindet: die Menschheit, die Erde, das Weltall sind demnach die Objekte, auf welche unsere äußere Weltanschauung sich bezieht. Wir unterscheiden demgemäß in ihrem Gebiet drei große Gesichtskreise menschlicher Bildung: den geschichtlichen, geographischen, kosmographischen.

Der Gegenstand des ersten ist die Menschheit in ihrer Entwicklung, der des zweiten die Erde als das Wohnhaus der Menschen, der des dritten das Universum als der Inbegriff der Weltkörper. Von diesen Formen unserer äußeren Weltbetrachtung unterscheiden wir als die tiefste unser inneres religiöses Bewußtsein. Vergleichen wir die Vorstellungsweisen, die auf allen diesen Gebieten vor der Reformation geherrscht haben, mit denen, die nach derselben gelten, so zeigt der erste Blick die größten Veränderungen; die menschliche Weltanschauung erscheint in allen ihren Teilen, in allen ihren wesentlichen Bedingungen von Grund aus umgebildet. Eben diese Umbildung ist die Reformation selbst.

I. Die neue Weltanschauung.

1. Der historische Gesichtskreis.

Zuerst erfährt der geschichtliche Gesichtskreis eine durchgreifende Erweiterung und Umbildung, die das Bewußtsein, dessen Gegenstand die Menschheit selbst ist, von seinen mittelalterlichen Schranken befreit. Zwischen der heidnischen und christlichen Welt liegt, aus dem Gesichtspunkte des Mittelalters gesehen, eine unübersteigliche

Kluft, ein Gegensatz, der jeden Zusammenhang ausschließt, und den die augustinische Lehre dem Glaubensbewußtsein der Kirche tief eingeprägt hatte. Ebenso tief ist die Unwissenheit und das Dunkel, worin das Mittelalter gegenüber dem Altertum und der klassischen Bildung sich befindet. Die Kirche selbst hat das Interesse gehabt, den Glauben an ihren göttlichen Ursprung dadurch zu heben, daß sie ihre geschichtlich und menschlich bedingte Entwicklung geflissentlich verdunkelt. In dem Bewußtsein des Mittelalters fällt auf die Menschenwelt, ihren Zusammenhang und ihre Geschichte nur so viel Licht, als die Kirche von oben hereinscheinen läßt, und in dieser Beleuchtung ist eine geschichtswissenschaftliche Weltanschauung nicht möglich. Die Wiederbelebung der klassischen Studien durchbricht auf diesem Gebiet die kirchlichen Schranken, das Altertum wird von neuem entdeckt, das Gefühl der Verwandtschaft mit dem Geiste seiner Kunst und Philosophie durchdringt verjüngend die abendländische Welt, in der Bewunderung und Nachbildung dieser Werke des klassischen Heidentums empfindet man nicht mehr ausschließlich christlich, sondern allgemein menschlich. Die Denkweise wird mit den Studien zugleich humanistisch, Kunst und Philosophie folgen diesem Zuge. Ein neues, reiches und umfassendes Bild der Menschheit rollt sich auf, eine Fülle von Aufgaben, denen keine Grenze gesteckt ist, und die nur durch Geschichtsforschung gelöst werden können, drängt sich in den wissenschaftlichen Horizont. Wir haben Zeitalter und Kultur der Renaissance bereits in ihren Grundzügen geschildert und bezeichnen sie jetzt nicht bloß als Übergang zur Reformation, sondern als einen Bestandteil der letzteren, das Wort im weitesten Umfange genommen: die Renaissance enthält die Reform der geschichtlichen Weltanschauung.

2. Der geographische Gesichtskreis.

Der Entdeckung der alten Welt auf dem historischen Gebiet folgt auf dem geographischen die der neuen. Infolge der ersten Entdeckung lernt die Menschheit sich in ihrer Entwicklung in immer größerer Ausdehnung kennen, infolge der zweiten den Weltkörper, den sie bewohnt. Dort wird die Geschichtskunde, hier die Erdkunde ins Unermeßliche erweitert. Schon die Kreuzzüge, welche der kirchliche Eroberungsgeist gewollt und ausgeführt, haben den Zug in die Ferne geweckt und jene ersten entdeckungslustigen Reisen zur

Folge gehabt, deren Ziel die Wunderländer des Orients waren. Dann kommt der weltdurstige, vom Handelsgeist erfüllte Sinn der Renaissance, den besonders die italienischen Seestädte nähren. Es ist kein Zufall, daß die großen orientalischen Reisen durch Venetianer gemacht werden und die epochemachende Tat selbst von einem Sohne Genuas ausgeht.

In der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts durchwandern die älteren Poli aus Venedig das östliche Asien, Marco Polo, ihr jüngerer Genosse, der sie auf der zweiten Reise begleitet, wird in China und Indien einheimisch (1271—1295) und hat durch seine Erzählungen, die er niederschreibt, sich den Ruhm erworben, „der Herodot des Mittelalters" zu heißen, in derselben Zeit, wo die Kreuzzüge erfolglos enden und Dante seine Laufbahn beginnt.

Jetzt erscheint der Seeweg nach Indien als das große Handelsproblem des Abendlandes, dessen Auflösung durch die Umsegelung Afrikas oder im Wege der transatlantischen Fahrt gesucht wird. Dieser zweite Gedanke, der sich von den Küsten der alten Welt losreißt, ist der kühnste. In ihm, wenn er gelingt, liegt die epochemachende Tat.

Wenn sich Asien nach Osten in weitester Ausdehnung erstreckt und die Gestalt der Erde eine Kugel bildet, so muß sich das östliche Asien von Westen her unserem Erdteile nähern, und diese Annäherung muß um so größer, das Ziel um so erreichbarer sein, je kleiner die Oberfläche der Erdkugel ist. Unter diesen Voraussetzungen, die beide falsch sind, faßt und löst Christoph Columbus (Cristoforo Colombo) sein Problem. Sein Glaube an die Westwelt jenseits des Ozeans steht fest und gründet sich noch auf einige tatsächliche Zeichen, die sicherer sind als jene Annahmen. Er entdeckt das Land im Westen, noch in der Vorstellung befangen, er habe Indien erreicht. Fünf Jahre später umsegelt der Portugiese Vasco da Gama das Südkap Afrikas und vollendet den Seeweg nach Indien.

Jetzt muß erkannt werden, daß die Welt im Westen Asien nicht ist, sondern einen Kontinent für sich bildet, von den östlichen Grenzen Asiens durch ein Weltmeer geschieden. Die nächsten Aufgaben sind daher die Entdeckung dieses Weltmeers, die Umsegelung Amerikas, die Umsegelung der Erde, die Entdeckung, Eroberung,

Kolonisierung der Länder des neuen Kontinents. In dem Zeitraum eines Menschenalters werden diese Aufgaben gelöst. Der Spanier Balboa überschreitet die Landenge von Darien und entdeckt den Stillen Ozean (1513), der Portugiese Fernando Magellan (Magalhães) umsegelt die Südspitze Amerikas und entdeckt die Südsee (1520); ihm gebührt der Ruhm, die erste Weltumsegelung begonnen und ermöglicht, wenn auch nicht selbst vollendet zu haben; der Portugiese Cabral entdeckt Brasilien (1500), Fernando Cortez, der größte der spanischen Konquistadoren, erobert Mexiko (1519—1521), Pizarro entdeckt und erobert Peru (1529—1533). Mit den siegreichen Kriegen der Engländer gegen die Spanier im Zeitalter der Elisabeth beginnt eine neue Epoche auf dem Gebiet des transatlantischen Lebens: sie besteht in der Verbindung zwischen Nordamerika und England, in den Anfängen einer kolonialen, von germanischer Kultur getragenen Staatengründung. Francis Drake wird der erste glückliche Weltumsegler (1577—1580), wenige Jahre später entdeckt Walter Raleigh die Küste „Virginiens“ und pflanzt die ersten Keime englisch-nordamerikanischer Kolonien.

Alle diese Taten, deren jede neue Aufgaben in sich schließt, sind bedingt durch die Entdeckung des Kolumbus: in ihr liegt die Reformation der geographischen Weltanschauung.

3. Der kosmographische Gesichtskreis. Kopernikus und Tycho Brahe.

Nachdem der menschliche Horizont innerhalb des irdischen Gebiets sich ausgedehnt hat über die Weltgeschichte, die Weltteile und Weltmeere, bleibt nur eines übrig: die Entdeckung der Erde selbst im Universum, ihres Orts und ihrer Stellung im Weltall, die Entdeckung der Erde unter den Sternen. Dem sinnlichen Gesichtspunkte, welcher der nächste und für die Betrachtung der Weltkörper, wie es scheint, der einzig mögliche ist, muß das Weltgebäude als eine Kugel erscheinen, deren Gewölbe der Fixsternhimmel und deren fester Mittelpunkt die Erde selbst ist, um die sich Mond, Sonne und Planeten bewegen, zwischen Mond und Sonne die beiden unteren Planeten: Merkur und Venus, jenseits der Sonne die drei oberen: Mars, Jupiter und Saturn. Jeder dieser Weltkörper teilt die tägliche Umwälzung des Fixsternhimmels und hat zugleich eine ihm eigentümliche (für uns durchsichtige, darum unsichtbare) Sphäre, an die er befestigt ist, und aus deren eigener Bewegung

die verschiedenen Umläufe der Wandelsterne sich erklären. In diesem Typus geozentrischer Weltbetrachtung beharrte die Kosmographie der Alten, ausgenommen die Pythagoreer, die aus dogmatischen Gründen die Fiktion eines Zentralfeuers im Mittelpunkte der Welt und zugunsten der Zehnzahl die einer Gegenerde gemacht hatten: sie lehrten aus falschen Voraussetzungen ein nicht-geozentrisches Weltsystem, welches Daten enthielt, woraus schon im Altertum vereinzelt die heliozentrische Hypothese hervorging.

Die aristotelische Lehre vom Weltgebäude beruhte auf der geozentrischen Anschauung und der Sphärentheorie. Nun aber widersprachen die tatsächlichen Bewegungserscheinungen der Wandelsterne der Lehre von ihrem kreisförmigen, durch die Sphäre bedingten Umlauf, und da die letztere grundsätzlich galt, so blieb die Aufgabe, die Abweichungen mit derselben in Übereinstimmung zu bringen. Die künstliche und abschließende Lösung gab im zweiten christlichen Jahrhundert der alexandrinische Astronom Ptolemäus in seinem Werke von der Anordnung des Planetensystems, μεγάλη σύνταξις, in der arabischen Übersetzung „Almagest" genannt. Die Planeten sollen sich um die Erde radförmig in Kreisen bewegen, deren Mittelpunkt auf der Peripherie eines anderen (deferierenden) Kreises fortschreitet. Diese Kreise heißen Epizykeln, und die Linie, welche der Planet in solcher Weise beschreibt, Epizykloide. Aber der wirkliche Planetenlauf paßt keineswegs in die künstlich verschlungene Linie. In so vielen Fällen stimmt der beobachtete Ort des Planeten nicht mit dem berechneten zusammen, der Planet steht nicht genau an dem Punkt, wo er zufolge der geometrischen Konstruktion stehen müßte; immer erscheinen neue Widersprüche zwischen der Tatsache des Planetenlaufs und ihrer Erklärung, und immer neue Epizykeln müssen herbeigeholt werden, diese Widersprüche zu beseitigen. Im Hinblick auf die Tatsachen der Planetenbewegung und auf die Einfachheit und den regelmäßigen Gang der Natur steigt das Mißtrauen gegen die ptolemäische Lehre. So unregelmäßig und verworren kann die Natur nicht handeln. Diese Lehre kann die wahre nicht sein; sie muß einer falschen Grundvoraussetzung unterliegen. Es handelt sich darum, diesen Grundirrtum zu finden.

Nun gründet sich diese ganze Anschauungsweise auf die Voraussetzung, daß sich die Planeten um die Erde bewegen und diese im

Mittelpunkte der Welt steht. Um die Epizykeln los zu werden, lasse man die erste jener beiden Voraussetzungen fallen: die Planeten bewegen sich nicht um die Erde. Jetzt werden ihre Bahnen auf die Sonne bezogen, und die Vorstellung dieser Bahnen klärt sich auf. Aus der wahren Entfernung der Planeten, welche der dänische Astronom Tycho Brahe berechnet, läßt sich beweisen, daß die Planeten in der Tat die Sonne umkreisen. Das ptolemäische System hat berechnet, wie sich die Halbmesser der Epizykeln zu den Halbmessern der deferierenden Kreise verhalten; Tycho berechnet das Verhältnis der ersten zu den Halbmessern der Sonnenbahn und findet, daß sich die Halbmesser der Epyzikeln zu den Halbmessern der deferierenden Kreise genau so verhalten wie zu den Halbmessern der Sonnenbahn. In jedem Punkte seines Epizykels zeigt sich der Merkur gleich weit entfernt von der Sonne, ebenso die Venus; was von den unteren Planeten gilt, läßt sich auch von den oberen beweisen. Also gilt von allen Planeten, daß die Sonne den Mittelpunkt ihrer Epizykeln bildet, oder, was dasselbe heißt, daß der deferierende Kreis die Sonnenbahn ist. In dem ptolemäischen System sind die Mittelpunkte der Epizykeln leer; jetzt erscheint als dieser Mittelpunkt aller Planetenbahnen die Sonne. Also in Rücksicht auf die Sonne erscheinen die Planetenbahnen nicht mehr epizykloidisch, sondern kreisförmig; die Epizykeln lösen sich auf, die Planeten beschreiben ihre Bahn um die Sonne in der Peripherie ihrer deferierenden Kreise.

Unter dieser Voraussetzung, welche die Epizykeltheorie aufhebt und damit das ptolemäische System wesentlich verändert, ist noch die Frage offen in Ansehung des kosmischen Mittelpunkts. Es wäre möglich, daß die Sonne das Zentrum der Planetenbahnen ist und sich selbst um die Erde bewegt als kosmisches Zentrum. Dann würde in seiner zweiten Grundvoraussetzung das ptolemäische System gelten und mit ihm die sinnliche und kirchliche Vorstellungsweise. Diese beiden Fälle sind noch denkbar: die Planeten bewegen sich um die Sonne, die sich selbst um die Erde bewegt als den kosmischen Mittelpunkt; oder die Planeten bewegen sich um die Sonne, die zugleich den kosmischen Mittelpunkt bildet, und was als Bewegung der Sonne erscheint, ist in Wahrheit die Bewegung der Erde, die also nicht mehr ruhendes Zentrum der Welt ist, sondern Planet unter Planeten. Sonne und Erde tauschen

ihre Stellen und ihre Rollen im Weltall. Nach der einen Vorstellung ist die Erde, nach der andern die Sonne der kosmische Mittelpunkt: jenes ist die geozentrische, dieses die heliozentrische Hypothese; die erste vertritt Tycho Brahe (1546—1601), die zweite der deutsche Astronom und Frauenburger Domherr Nicolaus Kopernikus (1473—1543). Beide unterscheiden sich von dem ptolemäischen System darin, daß sie die Sonne in den Mittelpunkt der Planetenbahnen setzen; aber das tychonische System teilt mit dem ptolemäischen die geozentrische Voraussetzung, während das kopernikanische auch diese aufhebt und darum das alte System im Prinzipe umstürzt. Die kopernikanische Weltansicht geht der tychonischen voraus, welche daher nicht als die Vorstufe, sondern vielmehr als der Versuch auftritt, die neue Lehre mit der alten, die kopernikanische mit der ptolemäischen zu vermitteln. Des Kopernikus epochemachendes Werk «De revolutionibus orbium coelestium» erscheint in seinem Todesjahre (1543), Tycho Brahes Werk «Astronomiae instauratae progymnasmata» sechsundvierzig Jahre später (1589).

Unter dem Gesichtspunkte des Kopernikus wird die kosmographische Anschauungsweise eine sehr einfache und klare. Die sinnliche Vorstellung wird gründlich verneint, indem sie zugleich höchst einleuchtend erklärt wird. Die wirkliche Achsendrehung der Erde erklärt den scheinbaren (täglichen) Umschwung des Himmels, die wirkliche Bewegung der Erde um die Sonne erklärt die scheinbare (jährliche) Bewegung der Sonne um die Erde und zugleich die scheinbar epizykloidenförmigen Bahnen der Planeten. Unter diesen Bedingungen erweitert sich die Anschauung des Weltalls ins Unermeßliche. Wenn die Erde ihren Ort im Weltraum verändert, warum erscheint diese Veränderung nicht in Ansehung der Fixsterne? In den beiden Punkten der Erdbahn, die am weitesten voneinander abstehen, zeigt die Erdachse nach denselben Sternen. Also eine Ortsveränderung von der Größe des Durchmessers der Erdbahn, das heißt von vierzig Millionen Meilen, erscheint in Beziehung auf die Fixsterne als verschwindend; also müssen diese als unendlich weit erscheinen, oder, nach der Vorstellung der Weltkugel zu reden, der Halbmesser der Fixternsphäre als unendlich groß.

Diese Widerlegung der ptolemäischen Weltanschauung ist zu-

gleich die größte Widerlegung der sinnlichen Vorstellungsweise und darum für alle menschliche Erkenntnis ein höchst erleuchtendes Vorbild, an dem sich die nachfolgende Philosophie oft orientiert hat. Kant verglich sein Werk gern mit dem des Kopernikus. Denn der Grundirrtum aller früheren Astronomie lag eben darin, daß sie in einer Selbsttäuschung befangen war über ihren eigenen Gesichtspunkt, den sie sich nach dem Schein der Sinne in dem ruhenden Mittelpunkte der Welt vorstellte; jetzt mußten ihr die scheinbaren Bewegungen der Weltkörper als die wirklichen, die Phänomene als reale Tatsachen vorkommen. Der Mangel der Selbstbesinnung über den eigenen Gesichtspunkt und das eigene Verhalten erzeugt die Selbsttäuschung, die unsere Vorstellungen verblendet. Es gibt in dieser Rücksicht kein Beispiel, welches lehrreicher und großartiger wäre als die Geschichte der Astronomie.

4. Galileo Galilei.

Das Werk des Kopernikus war dem Papste Paul III. gewidmet und in der Vorrede von der Hand Osianders als bloße Hypothese bezeichnet worden, während Kopernikus selbst von der Wahrheit seines Systems völlig überzeugt war. Diesem System war das tychonische mit seiner Wiederbejahung der geozentrischen Lehre entgegengetreten, und so erschien die neue astronomische Weltansicht in fraglicher Geltung und in einer wissenschaftlich bekämpften Stellung. Daher mußte die nächste Aufgabe sein, die kopernikanische Lehre durch eine Reihe neuer Beweise dergestalt zu begründen, daß ihre Wahrheit wissenschaftlich außer Frage gesetzt und das Gegengewicht der tychonischen Annahme gänzlich entkräftet wurde. Einer der größten Naturforscher aller Zeiten, in dem die italienische Renaissance das Höchste geleistet und einen Reformator der Naturwissenschaft erzeugt hat, führt diese Beweise: Galileo Galilei aus Pisa (1564—1642). Noch als Professor in Pisa (1587—1592) reformiert er die Bewegungslehre durch die Entdeckung der Fall- und Wurfgesetze. Dieselbe Kraft der Schwere (Zentripetalkraft), welche die irdischen Körper nach dem Mittelpunkte der Erde zieht, zieht die Erde nach dem der Sonne und bewirkt, verbunden mit der gleichzeitigen Kraft des Stoßes oder Wurfs (Zentrifugalkraft), ihren Umlauf. Die Einsicht in die Natur der Bewegungskräfte mußte den Galilei von der Wahrheit der heliozentrischen Lehre

überzeugen, noch bevor er in Padua (1592—1610) seine großen astronomischen Entdeckungen machte. Im Jahre 1597 erklärt er in einem Briefe an Kepler, daß er seit vielen Jahren ein Anhänger des Kopernikus sei. Die aristotelische Ansicht von der Unveränderlichkeit des Himmels (Fixsternsphäre) wird hinfällig, nachdem Galilei im Bilde des Schlangenträgers das Erscheinen und Verschwinden eines Sterns beobachtet hat (1604). Mit Hilfe des Fernrohrs, das er nacherfindend verbessert und zuerst auf die Betrachtung der Himmelskörper anwendet, macht er im Jahr 1610 jene bewunderungswürdigen Entdeckungen, die alle die Wahrheit des heliozentrischen Systems und die Unwahrheit des geozentrischen verkünden: er entdeckt die erdartige Beschaffenheit des Mondes, die Trabanten des Jupiter, den Ring des Saturn, die wechselnden Lichtgestalten (mondähnlichen Phasen) der Venus und des Merkur, zuletzt die Sonnenflecken und deren Bewegung, woraus er die Achsendrehung der Sonne erschließt: sie ist das Zentrum des Planetensystems, nicht das ruhende und absolute Zentrum der Welt. Das Universum ist unermeßlich. Die geträumte Himmelsdecke stürzt ein, wie ihr die Geister der Erkenntnis zurufen: „Schwindet ihr dunkeln Wölbungen droben!"

Galileis teleskopische Entdeckungen sind lauter Triumphe des kopernikanischen Systems. Verhielte es sich so, wie Kopernikus lehrt, dann müßten, so hatten die Gegner eingewendet, die unteren Planeten uns ähnliche Lichtphasen zeigen als der Mond. Weil das Bedingte nicht ist, kann auch die Bedingung nicht stattfinden. Galilei entdeckt die Venusphasen und macht die Gegner verstummen.

5. Johann Kepler und Isaak Newton.

Indessen sind in der kopernikanischen Lehre noch einige aufzulösende Probleme und zu berichtigende Vorstellungen enthalten. Sie läßt die Planeten kreisförmige Bahnen um die Sonne beschreiben und hängt mit dieser Anschauung noch an der Sphärentheorie der Alten. Nun aber ist der wirkliche, richtig beobachtete Lauf der Planeten nicht gleichförmig, sie bewegen sich bald schneller, bald langsamer: diese wechselnde Geschwindigkeit ist bedingt durch ihre Sonnennähe und Sonnenferne, also steht die Sonne nicht im Mittelpunkt ihrer Bahnen, diese letzteren sind mithin nicht gleichförmige Kreise. Demnach ist die nächste Aufgabe, die gesetz-

mäßige Form dieser Bahnen zu finden. Die Bewegung der Planeten muß ebenfalls gesetzmäßig sein, es muß in ihr ein bestimmtes Verhältnis zwischen den Zeiten und den durchlaufenen Räumen stattfinden: dieses Verhältnis zu finden ist die zweite Aufgabe. Die Umlaufszeit der Planeten ist verschieden, sie ist um so größer, je weiter sie von der Sonne entfernt sind; die Größe ihrer Umlaufszeit ist bedingt durch die Größe ihrer Entfernungen, zwischen beiden muß ein bestimmtes Verhältnis stattfinden, welches zu entdecken die dritte Aufgabe bildet. Wenn diese Gesetze einleuchten, so ist die Weltharmonie, welche einst die Pythagoreer gesucht haben, wirklich entdeckt in ihren wahren Figuren und Zahlen. Diese Aufgaben löst der deutsche Mathematiker und Astronom Johann Kepler aus Weil in Württemberg (1571—1630), Galileis Zeitgenosse, Bewunderer und Freund.

Das erste von ihm gefundene Gesetz erklärt die Gestalt der Planetenbahnen als Ellipse, in deren einem Brennpunkte das Zentrum der Sonne liegt; das zweite Gesetz bestimmt das Verhältnis der Räume und Zeiten in der Planetenbewegung: die gerade Linie vom Mittelpunkte des Planeten zum Mittelpunkte der Sonne (radius vector) beschreibt in gleichen Zeiten gleiche Flächen; das dritte Gesetz bestimmt das Verhältnis der Umlaufszeit zur Entfernung: die Quadrate der Umlaufszeiten verhalten sich wie die Würfel der mittleren Entfernungen. Keplers Gesetze gründen sich auf seine Beobachtungen des Planeten Mars, die er in seinem Hauptwerk «Nova astronomia» (1609) niedergelegt hat. So bleibt nur eine Aufgabe übrig, um die erste Epoche der neuen Astronomie zu vollenden. Was Kepler durch Beobachtung und Induktion gefunden, die Gesetze der Planetenwelt, muß aus einem Prinzip, das schon Galilei erkannt hatte, hergeleitet oder deduziert werden: diese Aufgabe löst der größte Mathematiker Englands Isaak Newton (1642—1727) aus dem Prinzip der allgemeinen Gravitation.

Die astronomischen Entdeckungen, welche die neue Anschauung des Universums begründen, sind von Kopernikus ausgegangen, wie die transatlantischen von Kolumbus.

6. Erfindungen.

Mit dem Entdeckungsgeist geht der Erfindungsgeist Hand in Hand. Neue höchst wirkungsreiche Erfindungen werden gemacht,

welche die großen Entdeckungen teils begleiten und unterstützen, teils durch dieselben gefordert werden und ihnen folgen. Die literarischen Entdeckungen, die das Licht des Altertums über die Welt verbreiten, werden begleitet von der Erfindung der Buchdruckerkunst, die transatlantischen sind unmöglich ohne den Kompaß, die astronomischen bedürfen und fordern in ihrem weiteren Verlauf neue Instrumente sowohl der Beobachtung als der Berechnung. Keine größere Erfindung für den beobachtenden Forschungsgeist als das Fernrohr und Mikroskop, welche beide Galilei nicht selbst erfindet, aber nachkonstruiert und verbessert.

Für die Berechnungen, welche die Wissenschaft braucht, sind drei Erfindungen, welche die Mathematik betreffen, von der größten Bedeutung. Es ist ein Mittel nötig, um die großen Rechnungen zu vereinfachen und zu erleichtern: dieses Mittel bieten die Logarithmen. Man bedarf eines zweiten, um geometrische Aufgaben durch Rechnung lösen zu können: die analytische Geometrie entsteht durch Descartes und erscheint gleichzeitig mit der Methode der neuen Philosophie. Endlich ist ein drittes erforderlich, um die Größenveränderungen dem Calcül zu unterwerfen: die höhere Analysis oder Unendlichkeitsrechnung, welche Newton und Leibniz erfinden.

II. Die kirchliche Verurteilung der kopernikanischen Weltansicht.

1. Der Widerstreit.

Überall, wo die reformatorische Tat die Dämme der kirchlichen Vorstellungsweise durchbricht und deren Schranken einreißt, ist der Gegensatz der alten und neuen Weltansicht zutage getreten, aber nirgends sind seine Züge so groß und augenscheinlich ausgeprägt, als in der Umgestaltung aller herkömmlichen Vorstellungen von Himmel und Erde, die der Geist eines neuen Archimedes wirklich aus ihren Angeln gehoben hat. Auch hat in keinem Punkte die Kirche so viele und mächtige Bundesgenossen als in der Bejahung des begrenzten und geozentrischen Weltalls, für welches die Zeugnisse der Sinne, die Autoritäten des Altertums und die biblischen Urkunden sprechen.

Mit dem aristotelischen und ptolemäischen Weltsystem sind hier die kirchlichen Glaubensinteressen auf das engste verknüpft. Beide passen zusammen wie Szene und Handlung: die Erde als Mittelpunkt der Welt, die Erscheinung Gottes auf Erden, die Kirche als civitas Dei, als Zentrum der Menschheit, die Hölle unter, der Himmel über der Erde, die Verdammten im Höllenreich, die Seligen im Himmelreich jenseits der Sterne, wo die Ordnungen der himmlischen Hierarchie emporsteigen zum Throne Gottes. Dieses ganze Gebäude kirchlicher Vorstellungen wankt und stürzt in seiner greifbaren und lokalen Konstruktion zusammen, sobald die Erde aufhört, das Zentrum des Weltgebäudes, und der Himmel aufhört, dessen Kuppel zu sein.

Es ist wahr, daß es weit tiefere, in der christlichen Religion begründete, in der Mystik bewahrte Vorstellungen von Himmel und Hölle gibt, als jene sinnlichen und lokalen, aber das kirchliche Machtbewußtsein des Mittelalters und der Glaube des kirchlichen Volks leben in den letzteren und sind von ihnen unabtrennbar. Hier ist darum zwischen dem kirchlichen und kopernikanischen System ein umfassender, gründlicher, nicht zu verdeckender Gegensatz, der dem Bewußtsein der Welt einleuchten muß und um so ernsthafter hervortritt, als die Begründer der neuen Weltanschauung keineswegs kirchliche und herausfordernde Freigeister sind, wie Bruno oder Vanini, sondern glaubensgehorsame Söhne der Kirche, zugleich tiefe, dem Dienste der Wissenschaft ganz ergebene Forscher, die nichts weniger als den Bestand der Kirche erschüttern, sondern bloß weltkundige, rätselhafte, aus dem bisherigen Standpunkt unbegriffene Tatsachen erklären wollen und wirklich erklären.

2. Die Inquisition und Galilei.

Der Prozeß, den die römische Inquisition gegen das kopernikanische System in der Person Galileis geführt hat, ist ein dauerndes und unvergeßliches Denkmal dieses Zusammenstoßes kirchlicher Satzung und wissenschaftlicher Forschung. Er fällt schon in die Anfänge der neuen Philosophie und hat auf diese selbst, wie wir später sehen werden, einen verhängnisvollen Einfluß geübt.

In seiner gegen einen Jesuiten gerichteten Streitschrift über die Entdeckung und Erklärung der Sonnenflecken (1613) hatte sich Galilei zum erstenmal öffentlich für die Wahrheit der koperni=

kanischen Lehre ausgesprochen und dadurch den Zorn der Mönchsorden dergestalt erregt, daß er jetzt der schon aufmerksam gemachten Inquisition verdächtig erschien. Das seit siebzig Jahren verbreitete und als Hypothese geduldete kopernikanische System wurde auf Befehl Pauls V. von den sachkundigen Theologen des heiligen Offiziums geprüft und verworfen; die heliozentrische Lehre sollte für vernunftwidrig und ketzerisch, die nichtgeozentrische für vernunftwidrig und irrtümlich gelten. Dieser Beschluß wurde den 24. Februar 1616 veröffentlicht. Schon am folgenden Tage erhielt der Kardinal Bellarmin die päpstliche Weisung, den in Rom anwesenden Galilei zu ermahnen, die kopernikanische Lehre aufzugeben. Wenn er sich weigere, solle die Inquisition gegen ihn einschreiten. Galilei unterwarf sich sogleich (26. Februar), es bedurfte daher keiner weiteren inquisitorischen Verhandlung, keines förmlichen und speziellen Verbots. Über diesen Verlauf der Sache und diese Art der Erledigung lassen der Auftrag des Papstes an Bellarmin vom 25. Februar, der Bericht des letzteren in der Sitzung des heiligen Offiziums vom 3. März, das dem Galilei persönlich ausgestellte Zeugnis Bellarmins vom 26. Mai, endlich gleichzeitige briefliche Äußerungen Galileis selbst nicht den mindesten Zweifel. Unter dem 5. März 1616 wurden durch einen öffentlichen, die kopernikanische Lehre betreffenden Beschluß von seiten der Kongregation des Index solche Schriften, welche die Wahrheit jener Lehre behaupteten, gänzlich verboten, andere vorläufig bis zur Berichtigung; darunter waren solche gemeint, die nach Berichtigung gewisser Stellen die kopernikanische Ansicht nicht als Wahrheit, sondern nur als Hypothese erscheinen ließen. Unter diesen befand sich das Werk des Kopernikus selbst.

Es kann daher nicht zweifelhaft sein, daß nach jenen Verhandlungen im Frühjahr 1616, von denen Galilei berührt wurde, die Duldung der kopernikanischen Lehre als einer mathematischen Hypothese fortbestand. Einen weiteren Spielraum zu gewinnen, um das heliozentrische System als solches beweisen und verteidigen zu dürfen, bemühte sich Galilei bei einem neuen Aufenthalte in Rom (1624) vergeblich, so günstig ihm Urban VIII. gesinnt war. Inzwischen hatte er durch eine zweite beißende Streitschrift gegen einen Jesuitenpater (1618) die Zahl seiner Feinde vermehrt, die ihn verderben wollten.

Die ersehnte Gelegenheit kam. Im Jahre 1632 erschien mit päpstlicher Druckerlaubnis „Galileis Dialog über die beiden wichtigsten Weltsysteme, das ptolemäische und kopernikanische".[1] Schon die Form des Gesprächs hielt die Sache innerhalb der geduldeten Grenzen hypothetischer Behandlung. Es war auf dem Titel ausdrücklich gesagt, daß keine Entscheidung gegeben, sondern nur die Gründe für jede der beiden Ansichten dargelegt werden sollten. Freilich konnte nach dem Inhalt dieser Gespräche kein Urteilsfähiger zweifeln, auf welcher Seite das Gewicht der Gründe war. Aber eine Verurteilung Galileis durch die Inquisition konnte nur dann stattfinden, wenn ihm persönlich jede Art, das kopernikanische System vorzutragen, förmlich untersagt gewesen wäre. Ein solches spezielles Verbot existierte nicht und war nach der Lage der Dinge unmöglich. Man wußte sich zu helfen.

3. Der Prozeß und die Fälschung.

Das Verbot, kraft dessen allein die gewünschte Verurteilung geschehen konnte, wurde nachträglich fabriziert und das Aktenstück vom 26. Februar 1616 in diesem Sinne gefälscht. Auf diese bis in die jüngsten Zeiten unentdeckte, jetzt erwiesene Fälschung gründete sich der unerhörte Prozeß, der mit Galileis Verurteilung endete. Den 22. Juni 1633 mußte der fast siebzigjährige Mann in der Dominikanerkirche Maria sopra Minerva zu Rom das kopernikanische System abschwören und verfluchen. Er blieb bis zu seinem Tode ein Gefangener, wenn auch nicht in der Haft, doch in der Hand und unter dem Auge der Inquisition. Man hat ihn weder eingekerkert noch gefoltert, und er selbst war weit entfernt, seinen Widerruf zu widerrufen. Das Wort: „Und sie bewegt sich doch!" mag Galilei gedacht haben, aber gesagt hat er es gewiß nicht. Er ließ alles über sich ergehen, um in die Freiheit seiner Gedanken und Forschungen zurückkehren zu können, die er mit Recht höher hielt, als ein solches Martyrium. Der Erde konnte die römische Kirche die Bewegung nicht verbieten, sie hat dafür die Werke des Kopernikus, Galilei und Kepler auf ihren Index gesetzt und mehr als zwei Jahrhunderte dort stehen lassen.

[1] Dialogo di Galileo Galilei, Linceo — sopra i due massimi sistemi del mondo, Tolemaico e Copernicano; proponendo indeterminatamente le ragioni filosofiche e naturali tanto per l'una, quanto per l'altra parte.

III. Die religiöse Reformation.

1. Der Protestantismus.

Wie gewaltig die Erschütterungen und Umbildungen sind, die auf dem Gebiet der historischen, geographischen und astronomischen Weltbetrachtung stattfinden und hier den menschlichen Horizont von seinen Schranken befreien und ins Unermeßliche erweitern, so würden sie doch für sich allein nicht hinreichen, in die geschichtliche Entwicklung der Menschheit selbst ein neues Lebensprinzip einzuführen und im umfassenden Sinne des Worts eine Weltepoche zu machen. Diese reformatorischen Taten tragen ihre Früchte in Kunst und Wissenschaft, das heißt auf solchen Höhen der menschlichen Bildung, die selbst in den empfänglichsten Zeitaltern immer nur wenigen zugänglich sind. Sie können gedeihen, ohne daß die Gesinnung und Erziehung der Menschheit in ihren Grundlagen geändert wird. Die Kirche hat die Renaissance gefördert, diese hat im großen und ganzen sich im Schoß der Kirche wohl befunden und würde sich mit der letzteren schon vertragen und abgefunden haben. Es ist nicht der im Bildungsgenuß befriedigte Unglaube der Aufklärung, den die Kirche zu fürchten hat; dieser ist ihr gegenüber ohnmächtig durch seine Zahl, sein Bedürfnis nach ungestörter Muße und seine Glaubensindifferenz. Selbst die Heroen der entdeckenden und wissenschaftlichen Reformation, Männer wie Columbus, Kopernikus und Galilei, waren treue Söhne der Kirche, die niemals die Absicht gehegt haben, mit ihr zu brechen. Die gesamte Bildung der Renaissance war unvermögend, die Fundamente der kirchlichen Weltherrschaft dergestalt zu erschüttern, daß sie in Stücke gingen.

Die Kirche ruht auf religiösen Grundlagen und beherrscht in ihrer hierarchischen Verfassung das Volk; daher kann nur aus religiösen Motiven, die jene Grundlagen treffen und in das Herz des Volkes eindringen, der entscheidende Angriff und Kampf gegen die Kirche stattfinden. Um die Welt aus den Angeln zu heben, muß man den Punkt des Angriffs außerhalb derselben suchen; mit der Kirche verhält es sich anders, man muß in ihr stehen und zwar in der Tiefe des Glaubens, um die Kirchenherrschaft zu sprengen und die Grundlagen des Glaubens umzugestalten. Diese Umbildung und Erneuerung des religiösen Bewußtseins ist die Reformation im kirchlichen Sinn, ohne welche das Mittelalter trotz aller Entdeckungen fortgelebt hätte.

So wenig die Kirche zufällig und plötzlich die Form der Hierarchie und des römischen Papsttums angenommen hat, so wenig ist ihr zufällig und plötzlich die Reformation entgegengetreten. Diese ist aus der Kirche selbst hervorgegangen, in der sie allmählich gezeitigt worden; es hat nie ein kirchliches Zeitalter ohne reformatorische Bewegungen und Bedürfnisse gegeben. Immer hat die Kirche, mitten in der Verweltlichung, die der Gang der menschlichen Dinge herbeiführte, das vom christlichen Geist ihr eingeborene Bedürfnis nach Entweltlichung und Läuterung gefühlt, nur daß die Richtung, in welcher die Reform gesucht wurde, nach Maßgabe der Zeitalter verschieden war. Um das christliche Leben aus den Netzen der Welt zu befreien und dieser zu entfremden, sind die Mönchsorden der ersten Jahrhunderte entstanden; um den kirchlichen Priesterstaat von den feudalen Banden des weltlichen Staates loszulösen, erschien Gregor VII. als Reformator der Hierarchie; in demselben Zeitpunkt, wo die römische Kirchenherrschaft ihren Gipfel erreicht hatte, sah Innocenz III. die Glaubenseinheit bedroht durch den Einbruch der Ketzer, die der Kirche schon das Evangelium entgegenhielten, und erklärte die dringende Notwendigkeit einer Reformation der Laienwelt in Ansehung des kirchlichen Glaubens. Als endlich die Einheit der Kirchenherrschaft im Papsttume selbst durch das Schisma zerrissen war, kamen die Konzile des fünfzehnten Jahrhunderts mit der Aufgabe einer Kirchenreformation an Haupt und Gliedern. Die Aufgabe blieb ungelöst und unlösbar. Es war unmöglich, die Kirche zu reformieren durch die Restauration des Papsttums und die Unterdrückung jeder antihierarchischen Richtung. Diese Unmöglichkeit konnte nicht greller erleuchtet werden als durch die Flammen jenes Scheiterhaufens, auf dem das reformatorische Konzil von Konstanz den Johann Huß verbrennen ließ. Sein Feuertod hat der Reformation den Weg gewiesen von Konstanz nach Wittenberg. Da sie von oben nicht durchdringen konnte, mußte sie von unten kommen, durchbrechend in Luther, als die Zeit erfüllt war, ein Jahrhundert nach Huß.

Die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts stellt auf der Grundlage des Christentums den Gegensatz der Religion gegen die Kirche. Diese Opposition, die aus religiösen Gründen das System der Kirche von Grund aus bekämpft hat, nennen wir in

einem weiteren Sinn, als die geschichtliche Entstehung des Namens reicht, Protestantismus. In der Verneinung des römischen Katholizismus besteht sein negativer Charakter, in dem christlichen Glaubensgrunde, auf dem er ruht, der positive, ohne den er niemals eine religiöse Macht geworden wäre. Was dieser Protestantismus bejaht und zu seinem Prinzip macht, erhellt aus dem, was er verneint und von sich abstößt. Die Religion des Mittelalters besteht im Glauben an die Kirche als die göttliche und unerschütterliche Autorität, im Glaubensgehorsam, der glaubt, was die Kirche lehrt, und tut, was sie fordert, der, wie jeder Gehorsam, sich durch äußere Leistungen zu bewähren hat: dieser Glaube wird erfüllt durch die kirchliche Werktätigkeit, die Ausübung der Kultuspflichten und frommer, der Kirche wohlgefälliger und nützlicher Handlungen. Wer im Dienste der Kirche mehr leistet, als sie fordert, handelt verdienstlich. Es sind die kirchlich korrekten und verdienstlichen Werke, die den Gläubigen in den Augen der Kirche und darum vor Gott gerecht machen; der kirchliche Glaubensgehorsam besteht daher in dem Glauben an die Rechtfertigung durch den Kultus und die Werke: das ist der Glaube an die Werkheiligkeit, der menschliches Tun für verdienstlich halten und darum auch die menschliche Freiheit bejahen und einräumen muß. Das äußere Werk geschieht unabhängig von der Gesinnung als «opus operatum»; es ist vom Standpunkt der Kirche aus begreiflich, daß sie ihre Herrschaft nicht von den Gesinnungen der einzelnen abhängig macht und daher den Charakter der Frömmigkeit in den kirchlichen Gehorsam, das heißt in die Werkheiligkeit setzt. Nun erhebt sich zwischen Gott und den Menschen die Sündenschuld, die nur im Wege der kirchlichen Ordnungen durch Beichte und Buße getilgt, durch kirchliche Abbüßungen und Strafen gesühnt werden kann, deren Zeitdauer nach dem Maße der menschlichen Sünden sich bis in die jenseitigen Zustände erstreckt. Es gibt der kirchlichen und frommen Werke mannigfaltige, und da die Kirche den Wert derselben entscheidet und nach ihren Interessen bemißt, so steht es bei ihr, eines für das andere zu setzen, dem äußeren Werk ein äußeres anderer Art zu substituieren, an die Stelle der Buße ein Äquivalent treten zu lassen, das ihre Zeitdauer verkürzt oder sie überhaupt ersetzt.

Ein solches äußeres Werk anderer Art kann auch die Abgabe

sein, welche die Kirche bereichert. Jetzt wird die Buße, diese Bedingung zur Sündenvergebung, selbst zu einer Sache des Handels. Ist einmal die Buße auf den Tarif des kirchlichen Handels gesetzt, so hindert nichts, die Geldbuße um des kirchlichen Nutzens willen unter die Äquivalente aufzunehmen. So entsteht der Ablaß, dem die nachträgliche dogmatische Begründung nicht fehlt, als eine notwendige Folge aus dem Glauben an die Rechtfertigung durch die Werke. Da es im Schoße der Kirche so viele gibt, die mehr gebüßt als gesündigt haben, so darf es auch solche geben, die auf Konto der Heiligen mehr sündigen als büßen und das Defizit durch Geld decken. Schreibt man dafür den Sündern die Mehrbuße der Heiligen gut, so fehlt selbst an ihrer Buße nichts.

Das Ablaßsystem erleuchtet auf das grellste den ungeheuern Widerspruch zwischen Kirche und Religion. Diese fordert als Bedingung der Sündenvergebung tiefe, das Herz zerknirschende und umwandelnde Reue, jene nimmt als Äquivalent der Reue Geld! Hier erhebt sich gegen das kirchliche System die religiöse Gegenwirkung. Mit den Thesen, die Luther gegen den Ablaß an die Schloßkirche zu Wittenberg schlägt (31. Oktober 1517), beginnt die Reformation, denn es handelt sich schon um die Sache der Religion gegen die Kirche. War es zunächst auch nur der Mißbrauch des Ablasses, den Luther in seinen Thesen angriff — er verdammte ihn als Mittel zur Seligkeit, nicht als Ersatzmittel kirchlicher und diesseitiger Strafen —, so nötigte ihn der Ernst seiner religiösen Motive, unaufhaltsam weiterzugehen. Denn der Ablaß ist kein zufälliger Mißbrauch, sondern folgt aus der Werkheiligkeit, wie diese aus der Glaubenshörigkeit, die gefordert ist durch die unbedingte, von der Glaubensgesinnung unabhängige Autorität der Kirche. Was den Reformator bewegt, ist die Angst um das menschliche Seelenheil: er sieht, daß die römische Kirche dasselbe veruntreut.

Dieses Motiv treibt ihn weiter. Er verwirft bald auch die dogmatische Begründung des Ablasses, den Schatz der guten Werke, den Glauben an die Heiligen, die Beichte der einzelnen Sünden, als ob sie zählbar wären; er muß die Werkheiligkeit im Prinzipe verneinen, darum den Grund erschüttern, auf dem sie ruht: das hierarchische Kirchensystem, den päpstlichen Primat, die Unfehlbarkeit der Konzile; er muß damit enden, daß er der Kirche die

Glaubensherrschaft bestreitet, darum den Glaubensgehorsam kündigt und um der Religion willen die Glaubensfreiheit erklärt. Jetzt ist die Reformation in ihrem Element, sie erscheint der katholischen Kirche gegenüber als die religiöse Tat des erneuerten Christentums, dem römischen Katholizismus gegenüber als die nationale Tat des deutschen Volks. Diesen Standpunkt, den Luthers durchbrechende Schriften „Vom Abendmahl", „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung" und „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" (1519—1520) ausführen, hat sich der gewaltige Mann durch schwere Kämpfe errungen, denn das Joch, das er abschüttelte, war sein eigenes und lastete in der Tiefe seines Gewissens.

Was demnach der Protestantismus verneint, ist die Rechtfertigung durch die Werke: keines hat eine sündentilgende Kraft, jedes, es scheine noch so heilig, kann geschehen als äußerliche, gesinnungslose Handlung, als bloßes «opus operatum», und ist als solches zur Seligkeit nichts nütze, vielmehr durch den Wahn, daß es zum Heile gereiche, verderblich. Alle kirchlichen Werke, selbst die der äußersten Weltentsagung, können pünktlich erfüllt werden und der Mensch dabei doch innerlich bleiben, was er ist; sie sind daher religiös wertlos. Die religiöse Tat liegt in der sittlichen Wiedergeburt, in der Umwandlung der Gesinnung und des Herzens, die im Glauben besteht: im Glauben an die Rechtfertigung nicht durch die Kirche, sondern durch Christus. Der positive Satz des Protestantismus heißt daher: „Nur der Glaube macht selig".

Dieser Glaube ist kein Werk, welches die menschliche Willkür machen oder verdienen kann, sondern ein Akt der göttlichen Gnade, welche den Menschen ergreift und nicht von den Satzungen der Kirche abhängt, welche Menschenwerk sind. So kehrt die Reformation zurück zu den Quellen des christlichen Glaubens und der christlichen Glaubenslehre, um aus diesen seinen ursprünglichen Bedingungen das Christentum selbst wiederherzustellen; sie gründet sich den Kirchensatzungen entgegen auf die heilige Schrift als göttliche Offenbarungsurkunde, auf die apostolische Lehre, insbesondere die paulinische, die zuerst das Joch des Gesetzes und der Gesetzeswerke gebrochen und die Rechtfertigung durch den Glauben verkündet hat, auf die Lehre der Kirchenväter, insbesondere die augustinische, welche zuerst die menschliche Sünden-

schuld in ihrer ganzen Größe als Tat und Verlust der Freiheit erleuchtet und in den Mittelpunkt der christlichen Glaubenslehre gestellt hat, jene unveräußerliche, der menschlichen Natur im Innersten anhaftende Schuld, die in der Kirche verkäuflich geworden! Nicht das Geldopfer, sondern das Opfer des menschlichen Herzens und seiner Selbstsucht führt zur Seligkeit. Darin bestand das Thema jener „deutschen Theologie", die Luther aus eben diesem Grunde nächst der Bibel und Augustin auf das höchste schätzte: Jeder soll sich selbst, sein eigenes sündhaftes Herz opfern: darin besteht das allgemeine Priestertum des christlichen Volks im Gegensatz zu dem Weihepriestertum der Kirche und dem Opferpriestertum des Sakraments; daher der Gegensatz der Reformation gegen die Hierarchie und deren Verherrlichung im Kultus, insbesondere im Kultus des Abendmahls; daher muß die Umbildung der Lehre von den Sakramenten, vor allen der Abendmahlslehre, die Läuterung und Vereinfachung des Kultus ein Hauptobjekt der Reformation, eine ihrer wesentlichen Aufgaben, sogar ihr Ausgangspunkt sein, wo sie am einfachsten und greifbarsten vor sich geht. Das Abendmahl ist der Gipfel des Kultus, der Kultus ist die eigentliche Heimat der Volksreligion: daher die Kultusreform die unmittelbarste und wirksamste Umgestaltung des religiösen Volkslebens.

Wir haben die Grundzüge vor uns, die der christliche Protestantismus bejaht, in denen die großen Reformatoren Luther, Zwingli, Calvin einverstanden waren: es ist der Schriftglaube, der Paulinismus, der Augustinismus, die Läuterung des Kultus, die Umbildung der Abendmahlslehre. Innerhalb der augustinischen Lehre macht die Prädestination, innerhalb der Abendmahlslehre die Frage nach der realen Gegenwart Christi die trennende Differenz. Die Lehre von der göttlichen Prädestination und Gnadenwahl in ihrer ganzen Härte und Folgerichtigkeit, die selbst Augustin nicht gewagt hatte, begründet Calvin; die Abendmahlslehre in der symbolischen, jeder Art der Transsubstantiation, der magischen wie mystischen, völlig entgegengesetzten Fassung bringt Zwingli zur Geltung. Trotz der Kämpfe, welche die Vereinigung gegen den gemeinsamen Feind dringend geboten, hat das Zeitalter der Reformation jene Differenzen nicht auszugleichen und die Spaltung des Protestantismus in das lutherische und reformierte Bekenntnis nicht zu hindern vermocht.

Die Renaissance geht der Reformation voraus und mit ihr zusammen. Die Erneuerung der Altertumswissenschaft, der Philologie, der griechischen und hebräischen Sprachstudien führte notwendig zu neuen und helleren Ansichten über den Ursprung des Christentums, zu einem neuen und besseren Verständnis der biblischen Urkunden und damit zu Einsichten, deren die kirchliche Reformation auf dem Wege ihrer Geschichts- und Schriftforschung bedurfte. Sie verdankt ihre wissenschaftliche Ausrüstung der Renaissance. Als die deutsche Reformation im Aufgange und die deutsche Renaissance, die von Italien herkam, gleichzeitig in voller Blüte stand, gab es einen Moment, wo sich beide gegenseitig ergriffen, im vollen Bewußtsein ihres gemeinsamen Ursprungs und ihrer gemeinsamen nationalen Erhebung. Das Gefühl des neuen Zeitalters durchdrang allgewaltig die Geister. Mit der Wiedergeburt des Altertums wollte die des Christentums, mit beiden die Wiedergeburt des deutschen Volkes und Reiches Hand in Hand gehen; die wissenschaftliche und religiöse Reformation wollte auch eine nationale und politische sein. Diese Idee fand in Ulrich von Hutten ihren Träger und in seinen letzten Schriften (1519—1523) ihren mächtigen Ausdruck. Aber die politische Reform mußte scheitern, da durch die religiöse das deutsche Reich tiefer als je gespalten wurde. Auch die Wege der Renaissance und Reformation kamen in Widerstreit. Mit der Aristokratie der Geister, die im ruhigen Genuß der hohen Bildung des Altertums leben und leuchten wollten, vertrug sich nicht der revolutionäre Sturm der Völker, den die Reformation entfesselt hatte; mit den wiederaufgelebten Ideen der alten Philosophie, welche die menschliche Geistesfreiheit bejahen, vertrug sich nicht der erneuerte Augustinismus der lutherischen Lehre von der völligen Unfreiheit des Menschen: dieser Gegensatz zwischen Renaissance und Reformation verkörpert sich mit typischer Vollendung in dem Streit zwischen Erasmus und Luther. Indessen war die Macht des Zeitalters mit dem religiösen Gedanken und führte auch die Geister der Renaissance in seinen Dienst. Von dieser Seite kam Zwingli mit seiner einfachen und natürlichen Auffassung des Abendmahls, die Luther mit dem charakteristischen Worte verwarf: „Wir haben einen anderen Geist als ihr!" Aber auch unter den deutschen Reformatoren gab es einen, der beide Richtungen vereinigte: Melanchthon,

der seinen Bildungsgang durch die Renaissance genommen und in den Dienst der deutschen Reformation trat, ein Mann aus Reuchlins Verwandtschaft und Schule, Luthers Amtsgenosse, nächster Freund und Gehilfe. In ihm war die religiöse und liberale Gesinnung der Renaissance verkörpert, welche Gegensätze zu ertragen vermochte, die Luther nicht ertrug, und zu gewissen Ausgleichungen zwischen Katholizismus und Protestantismus, zwischen der lutherischen und reformierten Richtung geneigt war. Dieses vermittelnde und friedliche Element stieß das Luthertum von sich. Nachdem es erst in der Augsburgischen Konfession (1530) sich dogmatisch fixiert, dann nach dem Religionsfrieden von Augsburg (1555) immer enger und starrer ausgebildet, zuletzt in der Konkordienformel (1577) jede Eintracht mit den Reformierten ausgeschlossen und die Geltung Melanchthons vertilgt hatte, zerfiel auch der deutsche Protestantismus in das lutherische und deutsch-reformierte Bekenntnis, und jene kirchenpolitische Spaltung Deutschlands, die dem dreißigjährigen Kriege entgegenging, war vollendet.

Die Reformation hat die politische Zerklüftung Deutschlands nicht verschuldet, wohl aber vermehrt und gefördert. Diese Schuld war eine so notwendige und unvermeidliche Folge, daß sie vorwurfsfrei ist. Ohne das zerklüftete und dezentralisierte römische Reich deutscher Nation wäre die Reformation so wenig möglich gewesen, als die römische Kirche ohne das zentralisierte altrömische Reich, und die Renaissance ohne die Spaltung und Dezentralisation Italiens. Es war nicht zufällig, sondern in der Natur der Verhältnisse wohl begründet, daß die Reformation in Deutschland und der Schweiz entstand: ihre Zentralpunkte waren Wittenberg, Zürich und Genf; in Wittenberg wurde Luther der Führer der deutschen Reformation (1517—1546), in Zürich leitete Zwingli die schweizerische (1519—1531), in Genf herrschte Calvin (1541—1564). Im Laufe des sechzehnten Jahrhunderts verbreitete sich von hier aus die Reformation über Europa und gewann eine weltgeschichtliche Macht. Die skandinavischen Landeskirchen gestalteten sich nach lutherischem Vorbilde (1527—1537), Schottland und die Niederlande nach reformiertem (calvinistischem), jenes unter Knox (1556—1573), diese errangen sich die religiöse und politische Freiheit im Kampf gegen Spanien (1566—1609), in England trat an die Stelle der römischen Kirche die bischöfliche, reformierte

Staatskirche (1534—1571); in Italien gärte die Reformation in vereinzelten Erscheinungen, in Spanien wurde die Gärung erstickt, in Frankreich erzeugte sie die religiösen Bürgerkriege.

2. Die Gegenreformation und der Jesuitismus.

Durch die Reformation ist in dem abendländischen Christentum der Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus entstanden, auf Prinzipien gegründet, die jede Vermittlung ausschliessen. Der Protestantismus verneint das kirchliche Autoritätsprinzip und stützt sich auf die religiöse Gesinnung und Überzeugung der Individuen, die durch ihre Übereinstimmung Gemeinden bilden, aber nicht jene unbedingte Unterwerfung zulassen, auf der allein die Macht einer Kirche beruht. Daher die Einigkeit des Protestantismus in negativer Hinsicht und seine Spaltung in positiver, welche letztere der katholischen Kirche gegenüber als Ohnmacht erscheint. Es lag daher in dem Interesse und der Politik der römischen Kirche, gegen den Protestantismus ihre Einheit und Autorität von neuem zu befestigen und mit Beseitigung gewisser Mißbräuche alle Motive, welche den Glauben abfällig und in ihren Augen hinfällig gemacht hatten, durch feierliche Anatheme für immer von sich auszuschließen. Diese förmliche Verneinung und Verdammung des Protestantismus wurde das Thema der Gegenreformation, die das tridentinische Konzil, das vorletzte ökumenische, ausführte (1545—1563).

Aber mit der bloßen Verdammung war dem katholischen Prinzip nicht genug geschehen, die Geltung des letzteren forderte die Vernichtung des Protestantismus, die Rückeroberung der abgefallenen Völker, die Wiederherstellung der mittelalterlichen Weltkirche. Zur Lösung dieser Aufgabe bedurfte es einer neuen Ausrüstung und Organisierung kirchlicher Kräfte, die in erster Reihe den Kampf mit der Reformation und ihrem Zeitalter übernehmen sollten; es bedurfte eines neuen, nur diesem Zwecke gewidmeten kirchlichen Ordens, den der Spanier Ignaz von Loyola (1491—1556) in der „Gesellschaft" oder, wie der charakteristische und kriegslustige Ausdruck hieß, „Kompagnie Jesu" gründete (1534), und der die erste päpstliche Bestätigung 1540 erhielt. Wenn man die religiösen Zwecke der römischen Kirche ihren politischen, das heißt der Erhaltung und Vermehrung ihrer Weltmacht völlig gleich-

setzt, so ist der Jesuitismus mit dem römischen Katholizismus identisch und der Träger des ultramontanen Systems.

Zwei Richtungen, ihrer Anlage nach so grundverschieden, daß man sie in der Vorstellung nie kombinieren würde, vereinigen sich in dem Ordensgeist der Jesuiten: die opferwilligste Schwärmerei für ein Ideal der Vergangenheit, die Wiederherstellung der mittelalterlichen Kirche nach dem Zeitalter der Renaissance und Reformation, und die raffinierteste, mit allen Fragen der Gegenwart, mit jeder Veränderung der Zeitlage vertrauteste Politik, kundig aller Mittel, welche die Macht fördern, geschickt und entschlossen in ihrer Anwendung, systematisch in ihrer Verknüpfung! Wer würde glauben, daß die Schwärmerei eines Don Quixote und die Politik eines Machiavelli jemals in der Richtung auf dasselbe Ziel sich vereinigen könnten? Sie sind vereinigt im Orden der Jesuiten. Der Geist des kirchenfeindlichen Machiavelli ist nirgends mächtiger, wirksamer, furchtbarer aufgetreten als hier, wo es sich allein um das Interesse und die Macht der Kirche handelt. Jesuitismus ist kirchlicher Machiavellismus. Und es hat vielleicht nie einen Menschen gegeben, der dem Don Quixote so ähnlich war, wie sein Landsmann Ignaz von Loyola, der Stifter der Jesuiten, der sich zuerst von den Ritterromanen zu den Heiligenlegenden, von Amadis zu Franziskus bekehrte und dann vor dem Marienbilde auf dem Montserrat seine nächtliche Waffenwache hielt, wie der Junker von La Mancha in jener Dorfschänke, die er für ein Ritterschloß ansah. Ohne den Grundzug einer von den Heiligenbildern des Mittelalters hingerissenen Schwärmerei wäre die Idee des Jesuitenordens nie entstanden. Bevor Ignaz von Loyola ein Soldat Jesu wurde, hatte er sich gelobt, ein Ritter der Maria zu werden; es war in demselben Jahre, wo Luther auf dem Reichstag in Worms erschien. Gleichzeitig mit dem Protestantismus entwickelt sich die neue Ordensidee und gewinnt diesem, als dem zu bekämpfenden Feinde, gegenüber die feste und organisierte Form der Kompagnie Jesu.

Die Kirche ist in Gefahr, aus der sie nur durch die unbedingte Geltung der kirchlichen Zentralgewalt, die beständige päpstliche Diktatur gerettet und in ihrer alten Macht wiederhergestellt werden kann. Daher ist die unbedingte und blinde Unterwerfung unter den Willen des Papstes, diese besondere Art des Gehorsams,

die der militärischen Subordination gleichkommt, das eigentliche Ordensgelübde der Jesuiten, welches in Verbindung mit den drei üblichen Gelübden der Keuschheit, Armut und Obedienz den spezifischen Charakter dieser neuen Mönche ausmacht. Die Welt, die sie bekämpfen und besiegen sollen, ist nicht durch die Flucht ins Kloster zu überwinden, sondern nur durch das einflußreichste, an allen menschlichen Interessen beteiligte Leben mitten im Getriebe der Welt. In dem Orden der Jesuiten sind zwei Lebensrichtungen vereinigt, die sonst stets geschieden waren: der Mönch und der Weltmann, jener in der starrsten, dieser in der geschmeidigsten Form; diese Vereinigung, die in der Geschichte der Mönchsorden eine ganz neue Stufe bezeichnet, gilt dem ausschließenden Dienst der römisch-monarchischen Kirche, die gegen die Ungläubigen, vor allen gegen die Protestanten, die Jünger Loyolas aussendet mit der Weisung: „gehet hin in alle Welt!" Wie einst die judenchristliche Legende dem verhaßten Apostel, der das Christentum unter die Heiden trug, ihren Petrus auf Schritt und Tritt nachfolgen ließ, um das Werk desselben zu zerstören, so sind jetzt diese neuen Petriner wirklich berufen, die verhaßte Reformation, diesen neuen Paulinismus, überall zu verfolgen und zu unterminieren. Ihre weltmännische Tätigkeit im Dienste kirchenpolitischer Zwecke ist wichtiger, als die zeit- und kraftraubenden Exerzitien der gewöhnlichen Mönche; daher die Jesuiten nicht an die ascetische und zeremonielle Erfüllung solcher Pflichten gebunden sind, die das unbeschäftigte Mönchsleben regulieren.

Dem unbedingten, jedes päpstlichen Winks gewärtigen Gehorsam, der den besonderen Ordenszweck und das Gelübde der eigentlichen Professen (professi quatuor votorum) ausmacht, entspricht in der inneren Verfassung des Ordens die strengste Subordination und Abstufung, die von den Novizen zu den Scholastikern, zu den weltlichen und geistlichen Koadjutoren, zu den Professen der drei Gelübde, zu denen des vierten, welche letzteren die eigentlichen Missionäre sind, emporsteigt und ihre Spitze in dem General findet, der die in Kollegien, Provinzen und Ländergebiete eingeteilte Ordenswelt regiert. Ein Zweck bewegt alle Glieder und erzeugt jenen gleichförmigen und geschulten Ordenstypus, der in der äußeren Erscheinung und Haltung, in dem Spiel der Geberden und Mienen den Ausdruck gemessener, kluger

Zurückhaltung und gewinnender Selbstbeherrschung zeigt. Die Wege, die der Orden zu gehen hatte, geboten die Schlangenklugheit, welche in diesem Fall sich nicht mit der Taubeneinfalt verbinden ließ. Die Bekehrung heidnischer Völker, welche schon die ersten Jesuiten in Indien, China und Brasilien unternahmen, bildete den auswärtigen Teil ihrer Mission; die Aufgabe der inneren war die Beherrschung der christlichen Völker.

Die Wege zu diesem Ziel haben die Jesuiten durch die drei erfolgreichsten Mittel, den Kultus, die Erziehung und die Lenkung der Staaten, gesucht und zu finden gewußt. Da der imposante, prachtvolle, sinnliche Kultus der volkstümlichste ist, so haben sie alles getan, den Kultus in dieser Weise zu vermehren und zu bereichern. Auch ihre Kunst trägt ganz den Charakter reicher, überladener, geschmackloser Pracht, wie sie dem Volke gefällt. Es lag in ihrem Interesse, das Kultusdogma zu begünstigen, den Marienkultus zu steigern und in der Lehre von der unbefleckten Empfängnis mit den Franziskanern gemeinsame Sache zu machen. War doch das Marienrittertum das erste Ideal ihres Stifters! Daß die Lehre von der unwidersprechlichen Autorität oder Unfehlbarkeit des Papstes als ein förmliches Ordensdogma gepflegt wurde, folgte unmittelbar aus den Prinzipien der Jesuiten. Sie haben ihr pädagogisches System auf die kirchlichen Zwecke angelegt und berechnet, für die Bildung des Volks, der Weltleute, der Gelehrten, der Theologen und Geistlichen eingerichtet und den Bedürfnissen der Zeit dergestalt anzupassen gewußt, daß ihre Schulen selbst bei Gegnern für Musteranstalten der Erziehung galten.

Durch die Macht über das Volk gewinnen sie die über den Staat, denn die Staatsgewalt gründet sich auf das Volk, wie die Kirchengewalt auf Gott; die kirchliche Monarchie (Papsttum) ist ein Ausfluß göttlicher Machtvollkommenheit und darum unerschütterlich, wogegen die weltliche (Fürstentum) sich auf die Volkssouveränität gründet und darum nur so lange zu Recht besteht, als sie dem Volkswohl dient, welches letztere unabtrennbar ist von dem kirchlichen Heil. Da die Kirche zur Zeit den Staat nicht direkt beherrschen kann, so muß sie ihn indirekt beherrschen durch das Volk, welches in kirchlichen Dingen absolut abhängig und in politischen machtvollkommen ist. Daher werden die Jesuiten die ersten Verkündiger der Volkssouveränität, kraft deren die Fürsten

entthront werden können und, wenn sie durch Abfall von der Kirche oder dem Gehorsam gegen dieselbe das Wohl des Volks veruntreuen, entthront werden müssen. Ein solcher Abfall oder Ungehorsam macht den Fürsten zum Tyrannen; dieselben Jesuiten, die an katholischen und kirchlich korrekten Höfen die aristokratischen Prinzenerzieher und Beichtväter sind, erscheinen abgefallenen oder kirchlich verdächtigen Fürsten gegenüber als Revolutionäre, die den „Tyrannenmord" lehren, verherrlichen, ausüben lassen. So preist der Jesuit Mariana in seinem Werk über das Königtum (1598) den Mörder Heinrichs III. Wenn der Fürst von der Kirche abfällt, das heißt Tyrann wird, so hat das Volk nicht bloß das Recht, sondern die Pflicht, von seinem Fürsten abzufallen.

Es ist nicht genug, daß die Jesuiten durch die Macht ihres Einflusses auf Kultus, Erziehung und den Staat den Protestantismus bedrängen, sie müssen ihren Hebel noch tiefer einsetzen und die religiöse Grundanschauung der gesamten Reformation zu entwurzeln suchen. Die Lehre von der Rechtfertigung durch Glaube und Gnade gründet sich auf das Gewicht der menschlichen Sündenschuld, auf jene augustinische Lehre von der Erbsünde, die den Menschen unfrei und zum Knecht seiner Selbstsucht gemacht hat. Diesen Kardinalpunkt des protestantischen Glaubens fortzuschaffen und im menschlichen Bewußtsein völlig zu verdunkeln, ist das eigentliche Ziel der jesuitischen Moral, die nur dann richtig erkannt wird, wenn man sie in dieser Richtung entstehen sieht und verfolgt. Je ernster der Protestantismus das Gewicht der Sünde nimmt und als den Grund der Gewissensangst empfindet, — hier war die Quelle, woraus die Reformation entsprang — um so weniger Aufhebens machen die Jesuiten von der Sache. Die protestantische Glaubens- und Gnadenlehre ist in ihren Augen viel Lärm um Nichts! Man hat die Sünde bei weitem zu mystisch und tragisch aufgefaßt; wird sie einfach und verständig betrachtet, so hat es mit derselben so viel nicht auf sich, sie besteht nicht in einer mystischen Gattungsschuld, die einmal für immer alles verdorben hat, sondern in einzelnen Handlungen, deren jede nach ihren Umständen und Absichten erwogen und beurteilt sein will. So wird die Sünde kasuistisch genommen und ihr Gewicht schon dadurch außerordentlich verkleinert. Die kompakte Masse der Schuld, die den Menschen zu Boden drückt, wird gleichsam pulverisiert und

zerrieben. Die Jesuiten sind in der Sittenlehre die ausgemachtesten Individualisten. Ihr ganzes Moralsystem geht darauf aus, die Sünde klein zu kriegen, indem sie den Sündenfall auflösen in einzelne Fälle: daher ihre Kasuistik, die überall Kollisionen zu finden und die Gewissensskrupel in Gewissensprobleme zu verwandeln weiß, deren Lösung erst entscheidet, ob der Mensch gesündigt hat oder nicht. Wenn das Gewissen anfängt zu grübeln, so hört es auf zu richten. Dieses Richteramt zu entkräften, tritt der Scharfsinn der kasuistischen Moral, womit die Jesuiten Staat machen, ins Mittel.

Bei jeder einzelnen Handlung muß vor allem die Absicht geprüft werden. Wer wird eine Absicht verwerfen, die durch einen guten Zweck oder die Meinung einer bewährten Autorität motiviert war oder sein konnte? Wenn die Beweggründe einer Handlung auf solche Art sich probabel machen und in Entschuldigungs- oder Billigungsgründe verwandeln lassen, so ist ein guter Teil der Rechtfertigung geschehen: daher die Bedeutung des Probabilismus in der Jesuitenmoral. Der Probabilismus ist die Kunst, aus dem Gewissen eine Wahrscheinlichkeitsrechnung zu machen, und zwar eine solche, welche die Wahrscheinlichkeit der sündhaften Motive vermindert.

Nun ist jede Absicht ihrem Wesen nach innerlich, es muß daher wohl unterschieden werden zwischen dem ausgesprochenen und wahren Vorsatz, von welchem letzteren allein die Sündhaftigkeit der Handlung abhängt. Infolge geheimen Vorbehalts (der sogenannten Reservation oder Restriktion) kann eine Handlung zwar dem gegebenen Wort widerstreiten, aber der wahren Absicht konform und dadurch gerechtfertigt sein. Die Reservation ist die Kunst, die bösen Motive von der Handlung oder, richtiger gesagt, von dem Urteil über dieselbe auszuschließen. Je größer die Sünde ist, um so unwahrscheinlicher ist die Annahme, daß die volle Klarheit der Erkenntnis und der Absicht des Sündigens in der Handlung gegenwärtig war; daher wird, je größer die Sünde, um so geringer ihre Wahrscheinlichkeit, so daß am Ende die Todsünden die unwahrscheinlichsten sind und so gut als unmöglich. Auf diese Art bringt der Mensch seine Absichten völlig unter seine Willkür, er kann dieselben durch Probabilitätsgründe und Reservationen ganz nach seiner Bequemlichkeit lenken oder lenken lassen; es ist

ebenso leicht, mit Hilfe einer solchen Moral die Sünden los zu werden, als es ihr gegenüber schwierig erscheint, überhaupt noch zu sündigen. Die Freiheit nicht zu sündigen, die nach Augustin und den Reformatoren der Mensch von sich aus völlig verloren hat, gibt ihm die Jesuitenmoral in vollstem Maße zurück und treibt den kirchlichen Pelagianismus in der Lehre von der natürlichen Freiheit des Menschen auf die Spitze.

Über den sittlichen Wert der menschlichen Handlungen entscheidet demgemäß nicht, wie es den Anschein hat, die wirkliche Gesinnung und Absicht, sondern das Urteil über diese; aber das sittliche Richteramt ist nur bei der Kirche, und die ganze Jesuitenmoral gilt und will gelten als ein antireformatorisches Werkzeug und Machtmittel in deren Hand. Die Reformatoren haben dem Sünder die Kirche mit ihrer Werkheiligkeit unheimlich und unerträglich gemacht, der Jesuitismus macht sie ihm so heimlich und bequem, wie nie zuvor. Nachdem die Sünden in verzeihliche Schwächen verwandelt worden, bleibt die Verzeihung selbst übrig, die durch die Kirche allein nach Erfüllung der sakramentalen Pflichten erteilt werden kann, sonst bleibt die Sünde unverziehen und verdammt. Je häufiger gesündigt wird, um so häufiger muß gebeichtet werden, und es versteht sich von selbst, daß im jesuitischen Beichtstuhl es mit der Absolution von der Sünde ebenso leicht genommen wird, wie mit dieser selbst. Die Vergebung ist bedingt bloß durch den kirchlichen Gehorsam, durch die genaue Erfüllung der kirchlichen Pflichten, durch die kirchliche Korrektheit, in welcher allein die Frömmigkeit besteht. Wer die Kirche zur Mutter hat, nur der hat Gott zum Vater. Es macht dem lieben Gott ganz besondere Freude, den guten Kindern zu verzeihen, die der Mutter zu Gefallen leben und sich die Zufriedenheit ihrer Erzieher (der Väter Jesu) erwerben. So einfach und natürlich ist die göttliche Gnade, aus der die Reformatoren eine so nebulose Lehre gemacht haben! Erst jetzt, nachdem der Probabilitätsmoral diese unendliche Erleichterung der Sündenschuld und Sündenvergebung gelungen ist, läßt sich, wie der Jesuit Escobar sagte, verstehen, was jene Worte Jesu bedeuten: „Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht!"

Die Menschen sind immer geneigt, ihre Sünden leicht zu nehmen und zu entschuldigen: darum ist die Sittenlehre der Je-

suiten nach dem Sinne der Welt, sie ist die Rechtfertigung des Menschen, wie er geht und steht, die Selbstbeschönigung des natürlichen Menschen, in Kunst und System verwandelt, eine nach dem Geschmacke der Weltlust eingerichtete Moral, dem Geiste der Renaissance und Aufklärung offenbar verwandter, als die mystische Lehre Luthers und die düstere Calvins. Die Sittenlehre der Jesuiten steht zu der gewohnten Handlungsweise der Menschen in demselben Verhältnis, als die Staatslehre Machiavellis zu der Praxis der Politik. Statt sich über beide tugendhaft zu entsetzen, sollten sich die Weltleute vielmehr wundern, daß sie diese Prosa zeitlebens gesprochen haben. „Gut scheinen ist besser als gut sein", sagte Machiavelli, weil er wußte, wie wenig wirkliche Herzensgüte in politischen Dingen ausrichtet. Ebenso muß der Jesuitenmoral heilig scheinen für besser gelten als heilig sein, denn die Heiligung kann nur aus einer Willensumwandlung und einem Zwiespalte in uns selbst hervorgehen, der den Autoritätsglauben immer beunruhigt und den kirchlichen Gehorsam gefährdet. Dort gilt die Macht des Staates, hier die der Kirche als der alleinige Zweck, dem sich die Sittenlehre als Mittel zu fügen und anzupassen hat. Daß die Jesuiten diese Anpassung in der geschmeidigsten Form zustande gebracht und den Menschen gezeigt haben, wie sie sündhaft bleiben und kirchlich sein können: darin besteht zum größten Teil die Gewalt, die sie auf die Gesellschaft eines sittenlosen Zeitalters, insbesondere auf die Höfe geübt haben, an deren Spitze Ludwig XIV. stand, der es in vollstem Maße zu würdigen wußte, sündigen zu können, ohne der Frömmigkeit Abbruch zu tun.

3. Der Jansenismus.

Jener Gegensatz gegen die Reformation, den die Jesuiten verkörpern, trifft zugleich den Augustinismus und in ihm eine Grundlage der katholischen Kirche. Es entsteht die Frage, ob die Kirche diese Grundlage wirklich zerstören und von sich abtun oder nicht vielmehr bewahren, wiederherstellen und auf derselben sich erneuen soll? Der Abfall von der Kirche ist die Gefahr, welche dem Katholizismus der protestantische Glaube bereitet; der Abfall der Kirche vom Augustinismus ist die Gefahr, die mit dem Orden der Jesuiten entstanden. Beide Übel sollen durch einen erneuerten Augustinismus vermieden werden, der in der Kirche bleibt und

den Jesuiten entgegenwirkt. Man könnte diese Richtung, die von den katholischen Niederlanden herkommt und in Frankreich den Schauplatz ihrer bewegtesten Kämpfe findet, den katholischen Protestantismus nennen, weil sie ohne Abfall von der Kirche die augustinisch-sittliche Grundlage der Reformation teilt. Ihr Begründer ist Cornelius Jansen (1585—1638), Professor der Theologie in Löwen, dessen großes Werk über Augustin in demselben Jahre erscheint, in dem die Jesuiten das erste Säkularfest ihres Ordens feiern (1640).

Das Gefühl, daß die katholische Kirche einer religiösen und sittlichen Läuterung bedarf, hat vor der Reformation bestanden und ist nach derselben durch das tridentinische Konzil und den Jesuitismus keineswegs völlig erstickt worden; es hat in einzelnen Kreisen fortgewirkt und namentlich in Frankreich den Geist beschaulicher und weltentsagender Frömmigkeit, den Ernst der Buße, die religiöse und gewissensstrenge Erfüllung der kirchlichen Heilsordnung und Kultuspflichten von neuem geweckt und dafür gesorgt, daß der Katholizismus nicht ohne Rest in den Jesuitismus aufging. Dieser Richtung entsprach Augustins Lehre von der sündhaften Menschennatur und Jansens Erneuerung des Augustinismus. Die Empfänglichkeit dafür hatte sich in einem einsamen ländlichen Frauenkloster, Port royal des Champs, unter der reformierenden Leitung einer strengen und frommen Äbtissin Angelica Arnauld (seit 1607) vorbereitet, in dem neuen zu Paris gegründeten Filialkloster, Port royal de Paris (1625), fortgepflanzt und unter dem Einflusse eines Mannes, der Jansens nächster Freund und Geistesgenosse war, du Vergier, Abt von St. Cyran, die jansenistische Richtung angenommen.

In dem Asyle des ländlichen Klosters finden sich in gleicher religiöser Lebensrichtung und anachoretischer Art eine Reihe bedeutender Männer zusammen, darunter wissenschaftliche und theologische Größen, welche die Verteidigung des Jansenismus ergreifen und als eine geistesmächtige, kirchlich-religiöse Partei auftreten. Es sind die Männer von Port royal, an deren Spitze der Theologe Antoine Arnauld („der große Arnauld" 1612—1694) und der Mathematiker Blaise Pascal (1623—1662), „das Genie von Port royal", erscheinen. Man fürchtet schon die Kirche in der Kirche. Der Kampf gegen die Jesuiten gibt sich

von selbst, der Kampf gegen die päpstliche Autorität wird von seiten der letzteren herausgefordert.

Im Jahre 1653 hat Innocenz X. einige Sätze Jansens als ketzerisch verdammt, von denen man nicht anerkennt, daß es jansenistische Sätze sind; nachdem eine zweite Bulle (1654) auch diesen Punkt festgestellt hat, bestreitet Arnauld dem Papst zwar nicht das Recht, über Glaubenssätze zu richten, wohl aber die Macht, ungeschehene Tatsachen für geschehene zu erklären (1655). Ob gewisse Sätze häretisch seien, möge der Papst aburteilen; ob diese Sätze im Werke Jansens stehen, sei eine Frage, welche Tatsachen betrifft (question du fait) und durch keinen Machtspruch, sondern historisch zu entscheiden sei. Eine solche Beschränkung der päpstlichen Autorität ist die Verneinung ihrer Unfehlbarkeit, die das Ordensdogma der Jesuiten ausmacht. Die Doktoren der Sorbonne verdammten Arnauld mit einer Mehrzahl von Stimmen, die zum dritten Teil aus Mönchen bestand. „Die Gegner", sagte Pascal, „haben mehr Mönche als Gründe!"

Schon zehn Jahre früher, bevor die erste Bulle die Sätze Jansens traf, hatte Arnauld den Kampf gegen den Jesuitismus aufgenommen, auf dessen Seite der König und die Hofbischöfe standen. Wir kennen den Zusammenhang zwischen der kasuistischen Moral der Jesuiten und ihrer Hinweisung auf die kirchlichen Observanzen, die häufige Übung der Beichte und Kommunion, wobei von der Innerlichkeit der Reue und dem Ernste der Buße völlig abgesehen wurde. In seiner Schrift „Von der häufigen Kommunion" zeigt Arnauld die taube Frucht der Jesuitenmoral, in einer zweiten greift er „die theologische Sittenlehre der Jesuiten" selbst an.[1]

Diesem Orden zuliebe ist die päpstliche Unfehlbarkeit gegen die historische Wahrheit zur Verurteilung des Jansenismus eingesetzt und das päpstliche Ansehen, sei es durch eigenen Irrtum oder durch Betrug, zur Sanktion der Unwahrheit gemißbraucht und herabgewürdigt worden. Es ist an der Zeit, den Jesuitismus in seinem ganzen Getriebe bis in seine innersten Beweggründe hinein zu erleuchten und aller Welt als ein System der Fälschung

[1] De la fréquente communion (1643). La morale pratique des Jésuites. La théologie morale des Jésuites (1650).

zu enthüllen, welches den Irrtum zur Wahrheit und die Sünde zur Gerechtigkeit macht. Dies geschieht in einer Reihe von Briefen, die Arnaulds Angriffen gegen die päpstliche Unfehlbarkeit folgen und unter dem Namen „Louis de Montalte" an einen Freund in der Provinz gerichtet sind: Pascals Provinzialbriefe (Lettres provinciales, 1656—1657), unter den wenigen Meisterwerken der polemischen Literatur eines der größten und erfolgreichsten durch die Bedeutung der Sache, die Gewalt der Beweise und die Vollkommenheit der Darstellung, die alle siegreichen Mittel der Sprache, auch die zündende Kraft des Witzes, ins Feld führte. Pascal ist unter den Männern von Port royal der geistesmächtigste und glaubensmutigste gewesen, er hat das Wesen des Jesuitismus, wie keiner vor und nach ihm, entschleiert und die päpstliche Unfehlbarkeit ohne die Reservationen, die er an den Jansenisten zweideutig und selbst jesuitisch fand, verneint. Es ist unmöglich, durch einen kirchlichen Machtspruch die Natur der Dinge zu ändern; die Dekrete gegen Galilei beweisen so wenig, daß die Erde ruht, als die Dekrete gegen die Antipoden bewiesen haben, daß es keine gibt. Wenn die Päpste überhaupt irren, sind sie auch in Glaubensfragen nicht unfehlbar. Mit dieser offenen und ausgesprochenen Ansicht steht Pascal auf dem Wege, der aus dem Katholizismus hinüberführt in den Protestantismus; er hatte die Halbheit erkannt, in welcher der Jansenismus stecken blieb und erschlaffte, da er die römische Kirchengewalt nicht mehr anzuerkennen vermochte und doch nicht zu verwerfen wagte. An dieser Unentschiedenheit ist er zugrunde gegangen. Das alte Port royal wurde zerstört, die Bulle Unigenitus (1713), von den Jesuiten herbeigeführt, verurteilte Quesnels neues Testament, unbekümmert, ob auch augustinische und biblische Sätze mit unter das Anathem fielen, und machte im Bunde mit der Staatsgewalt dem französischen Jansenismus ein Ende (1730).

Katholizismus und Protestantismus sind weltgeschichtliche Gegensätze, die innerhalb des Christentums die Prinzipien des religiösen Lebens umfassen und erschöpfen, darum keine Vermischung, keinen Kompromiß, kein Dasein des einen im andern, auch keine Zwischenformen gestatten. Was sich zwischen beide stellt, ist immer nur die Abart eines von beiden und, für sich genommen, eine ohnmächtige Zwitterbildung. Autoritätsglauben und Glaubens-

freiheit (ich nehme die letztere nicht als leere Phrase, sondern als die Forderung, welche Luther erhob) stehen in einem religiösen Prinzipienkampf, der die Reformation zum Abfall und die Kirche zu den tridentinischen Beschlüssen geführt hat. Daß der Protestantismus im Katholizismus nicht fortkommen, daß keine ihm verwandte Gesinnung in der Kirche und unter dem Autoritätsglauben leben kann, hat der Jansenismus an sich erfahren und der Welt noch einmal nachträglich bewiesen. Der französische Jansenismus des siebzehnten Jahrhunderts kann gleichsam zur Probe dienen, daß die deutsche Reformation des sechzehnten, als sie den Abfall erklärte, richtig gerechnet hatte.

Katholizismus und Protestantismus sind in der christlichen Welt zugleich die religiösen Entwicklungs- und Erziehungsstufen der Völker; jener ist noch lange nicht ausgelebt, dieser noch lange nicht zu seiner vollen Entwicklung gediehen.

Achtes Kapitel.

Der Entwicklungsgang der neuen Philosophie.

I. Die Aufgabe.

Die religiöse Reformation ist eine durchgängige Befreiung und Erneuerung des geistigen Lebens von unbegrenzter Tragweite. Schon dadurch, daß die kirchliche Gebundenheit des Gewissens gelöst, der Glaubensgehorsam und die Werkheiligkeit verworfen wird, treten alle jene Gewichte außer Wirksamkeit und Kraft, die im Interesse des menschlichen Heils die menschliche Arbeit unterdrückt und verkümmert haben. Wenn die Erfüllung kirchlicher Werke die Seligkeit nicht fördert, so kann ihre Unterlassung sie auch nicht hindern; wenn die Askese, der Zölibat, die freiwillige Armut, der unbedingte Gehorsam, die Abwendung von dem bürgerlichen und politischen Leben die religiöse Vollkommenheit nicht machen, wie diese überhaupt sich nicht machen läßt, so kann auch die natürliche und harmlose Lebensfreude, die Gründung der Ehe und Familie, die Erfüllung der bürgerlichen Pflichten und Aufgaben, die Teilnahme am Staat und an den Geschäften der Welt das religiöse Heil nicht beeinträchtigen oder gefährden. Vielmehr soll

die Überwindung der Welt durch die Lösung ihrer Aufgaben, durch die hingebende und aufopferungsvolle Arbeit zur menschlichen Läuterung beitragen und dadurch dem Heilswege dienen. Die Arbeit des Menschen im Dienste der Weltkultur steht nicht im Widerstreit mit seiner Arbeit an sich selbst, an der eigenen Läuterung und sittlichen Reife, und da der Protestantismus diese letztere fordern muß, so darf er jene nicht hindern, er muß sie freigeben und aus dem Standpunkt seiner geschichtlichen Erziehungsaufgabe sogar fordern. So übt die Religion keinen Zwang mehr auf die weltliche Arbeit und Laufbahn des Menschen, sie macht ihn der Welt gegenüber innerlich frei und berechtigt ihn, selbst seine Aufgaben zu suchen und zu lösen. Hier begegnet der religiöse Geist der Reformation wieder dem humanistischen der Renaissance, nicht um ihn zu bekämpfen, sondern in seiner weltlichen Arbeitslust zu bestärken und gründlicher zu befreien, als er selbst es vermocht hatte. Es ist eine sehr einseitige und kümmerliche Auffassung sowohl der Reformation als auch der Renaissance, wenn man jene als den Gegensatz oder gar Protest gegen diese ansieht.

Unter den neuen Aufgaben der menschlichen Arbeit ist die erste die der Wissenschaft und Erkenntnis. Die Philosophie muß die Bahn betreten, welche die Reformation gebrochen und eröffnet hat, sie folgt dem Zuge der letzteren. Wie diese das Christentum aus seinen ursprünglichen Quellen, Gott, dem Menschen und der Bibel wiederherzustellen sucht, so will jene die Erkenntnis ebenfalls aus ihren ursprünglichen Bedingungen, den natürlichen Quellen der menschlichen Vernunft wieder erneuern, unabhängig von allen Traditionen, der Vergangenheit, von allen Bedingungen, die nicht in ihr selbst, d. h. in dem menschlichen Erkenntnisvermögen liegen. In einer solchen Selbsterneuerung besteht hier die reformatorische Tat. Sobald diese Aufgabe mit vollem Bewußtsein gefaßt, diese Selbständigkeit erklärt, die neue Erkenntnis in diesem Geiste versucht wird, ist die Epoche der neuen Philosophie ins Leben getreten. Ihr Zeitalter beginnt in dem ersten Drittel des siebzehnten Jahrhunderts und erstreckt sich bis auf unsere Tage. Von den Anfängen ihrer ersten Begründung bis zur Vollendung ihrer letzten geschichtlich denkwürdigen Systeme sind etwa zwei Jahrhunderte verflossen, in denen der Schauplatz ihrer Entwicklung hauptsächlich England, Frankreich, die Niederlande und Deutschland war. Es sind die

Länder, welche die Reformation am gewaltigsten erschüttert hat: sie hat ihre größten Kämpfe in Frankreich erlitten, in Deutschland bestanden, in England und den Niederlanden siegreich vollendet. Bei diesen, von der Reformation teils ergriffenen, teils beherrschten Völkern ist die Führung der neuen Philosophie; sie ist seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts vorzugsweise bei den Deutschen, aus deren Mitte einst die Reformation hervorging.

II. Die Epochen der neuen Philosophie.

1. Der Dogmatismus.

Der innere Entwicklungsgang der neuen Philosophie läßt sich leicht überschauen. Sie sucht die Erkenntnis der Dinge kraft der menschlichen Vernunft und beginnt daher im guten Glauben an die Möglichkeit einer solchen Einsicht, im vollen Vertrauen auf die Macht der menschlichen Vernunft: sie ruht auf dieser Annahme und hat demnach in der Art ihrer Grundlegung den Charakter des Dogmatismus. Da sie die Erkenntnis voraussetzt, so muß sie die Natur der Dinge, unabhängig von den Bedingungen der Erkennbarkeit, zu ihrem Objekt und die Erklärung aller Erscheinungen, auch der geistigen, aus dem Wesen der Natur zu ihrer Aufgabe machen: sie hat daher in ihrer Grundrichtung den Charakter des Naturalismus.

Nun soll das wahre Erkenntnisvermögen nur eines sein, wie die wahre Erkenntnis der Dinge. Aber die menschliche Vernunft bietet zwei Vermögen, durch welche die Dinge vorgestellt werden: die Sinnlichkeit und den Verstand, die Kraft der Wahrnehmung und die des Denkens. Daher entsteht gleich in den Anfängen der neuen Philosophie ein Streit entgegengesetzter Erkenntnisrichtungen, den die gemeinsame Aufgabe und Voraussetzung nicht hindert, vielmehr hervorruft. Von der einen Seite wird die Erkenntnis der Dinge durch die sinnliche Wahrnehmung, von der andern die durch den Verstand oder das klare und deutliche Denken für die allein wahre erklärt: dort gilt die Erfahrung (Empirie), hier der Verstand (Ratio) für das einzige Mittel zur Lösung der philosophischen Aufgabe: daher muß diese Lösung in den entgegengesetzten Richtungen des Empirismus und Rationalismus gesucht werden. Die nominalistische Erkenntnislehre hat den Empirismus vorbereitet;

dieser, sobald er in voller Unabhängigkeit auftritt, erscheint als der Anfang der Epoche und macht, daß ihm der Rationalismus entgegentritt. Es ist einleuchtend, mit welchem Recht. Die Dinge sollen erkannt werden, wie sie sind, unabhängig von der Art, wie wir sie wahrnehmen, wie sie in unseren Sinnen erscheinen; die wahre Natur der Dinge kann daher nicht sinnlich wahrgenommen, sondern nur denkend erkannt werden. Hier ist der Punkt, aus dem jene große Kontroverse hervorgeht, welche die neue Philosophie in ihrem ersten Entwicklungsgange beherrscht und jede ihrer Stufen durch eine Antithese bezeichnet.

Die Erfahrungsphilosophie wird durch den Engländer Francis Bacon (1561—1626) begründet und in dem Zeitraum von 1605 bis 1623 ausgebildet; sie entwickelt sich in England durch Thomas Hobbes und John Locke, den Begründer des Sensualismus (1690), und verzweigt sich von hier aus in die englisch-französische Aufklärung, die bis zum Materialismus fortschreitet (1690—1770), und in die folgerichtige Ausbildung der sensualistischen Lehre, die durch die englischen Philosophen Berkeley und Hume fortgebildet und vollendet wird (1710—1740). Diese Richtung der neuen Philosophie, die in Bacon ihren Stammvater erkennt, habe ich in einem besonderen Werke ausgeführt, das, früher durch eine äußere Veranlassung von dem gegenwärtigen Werke getrennt, jetzt in die Jubiläumsausgabe desselben als zehnter Band aufgenommen worden ist.

Den Rationalismus begründet der Franzose René Descartes, er gibt der neuen Philosophie die Richtung, die eine neue rationale Prinzipienlehre (Metaphysik) ausbildet, deren Hauptstufen in Frankreich, den Niederlanden und Deutschland entwickelt werden. Diese Hauptstufen sind bezeichnet durch Descartes, Spinoza und Leibniz, wie die des Empirismus durch Bacon, Hobbes und Locke. Unwillkürlich bieten sich die Parallelen, welche zugleich ausgesprochene Antithesen sind: Descartes gegen Bacon, Spinoza gegen Hobbes, Leibniz gegen Locke. Dieser bildet den Ausgangspunkt für Voltaire und die französische Aufklärung, Leibniz den Ausgangspunkt für Wolf und die deutsche. Die fundamentale Entwicklung der neuen Metaphysik von Descartes bis Leibniz fällt, um die literarischen Grenzpunkte zu bezeichnen, in den Zeitraum von 1637 bis 1714.

2. Der Kritizismus.

Nun ist die Tatsache der Erkenntnis unter der dogmatischen Voraussetzung sowohl des Empirismus als auch des Rationalismus weder erklärt noch zu erklären. Daher ist die notwendige Folge, daß ihre Möglichkeit verneint wird. Dies geschieht durch Humes Skeptizismus, in welchem die entgegengesetzten Richtungen konvergieren und ihren Lauf vollenden.

Die Philosophie steht an einem neuen, entscheidenden Wendepunkt; sie darf die Möglichkeit der Erkenntnis nicht voraussetzen, sondern muß dieselbe an *erster* Stelle untersuchen und begründen. Die Natur der Dinge ist bedingt durch ihre Erkennbarkeit. Das Erkenntnisproblem ist das erste aller Probleme. Hume hat den dogmatischen Schlummer der Philosophie gestört; der erste, den er geweckt hat, war Kant, der Begründer der *kritischen* Epoche (1781), die den Entwicklungsgang der neuen Philosophie in die dogmatische und kritische Periode scheidet und die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts beherrscht.



Erstes Buch.

Descartes' Leben und Schriften.



Erstes Kapitel.

Descartes' Persönlichkeit und erste Lebensperiode.

I. Der Lebenstypus.

Bei den Männern, die das neue Zeitalter der Philosophie begründen, ist diese nicht eine Sache des Lehramts und der Schule, sondern des innersten Berufs und freier, unabhängiger Muße. Es gilt nicht mehr, eine überlieferte Lehre fortzupflanzen, sondern die Elemente und Grundlagen einer neuen zu schaffen; daher liegt das «munus professorium» scholastischen Andenkens nicht in der Lebensrichtung dieser ersten Philosophen, die genug zu tun haben, um mit dem eigenen Denken und Wahrheitsbedürfnis ins Reine zu kommen. Entweder leben sie außerhalb ihrer philosophischen Muße auf dem Schauplatz der großen Welt und verfolgen Ziele, die ihren Ehrgeiz und Erfahrungsdurst mehr befriedigen als ein Lehramt, oder sie widmen sich ganz dem stillen Dienste der Erkenntnis: sie werden entweder Weltmänner, wie Bacon und Leibniz, oder Einsiedler, wie Descartes und Spinoza.

Indessen finden sich in Descartes die Züge beider Typen gewissermaßen vereinigt. Mit Bacon und Leibniz verglichen, erscheint er als ein Eremit der Philosophie, der aus innerster Neigung den Glanz und die Pflichten einer Weltstellung verschmäht und das Bedürfnis nach Erkenntnis so mächtig empfindet, daß jeder Ehrgeiz dagegen verstummt, sogar das Streben nach wissenschaftlichem Ruhm. „Ich habe gar keine Lust", sagt er am Schlusse seiner Selbstschilderung, „in der Welt angesehen zu sein und werde den Genuß ungestörter Muße stets für eine größere Wohltat halten als die ehrenvollsten Ämter der Erde". Aus diesem Zuge spricht eine Ähnlichkeit mit Spinoza, doch erscheint diesem gegenüber Descartes als der vornehme und begüterte Weltmann, der in der Gesellschaft der Großen seinen Platz findet, eine kurze Zeit sich in ihren Lebensgenüssen ergeht, für immer in den Sitten derselben einheimisch bleibt, auch die äußere Übereinstimmung mit den Weltzuständen, worin er lebt, sorgfältig wahrt und jeden Konflikt mit ihren

Ordnungen vermeidet, sogar ängstlich flieht, — Kämpfe, die Spinoza zwar nicht sucht, aber hinnimmt und mutig erträgt, — endlich der reich genug ist, um seinen brennenden Durst nach Welt und Erfahrung in einem vielbewegten Leben, in großen und mannigfaltigen Reisen zu befriedigen. In Spinozas Leben haben die Wanderjahre gefehlt, deren Schule Descartes in ausgedehntem Umfange durchgemacht hat. Wie seine Lehre die Keime enthält, woraus die Systeme hervorgehen, die Spinoza und Leibniz ausbilden, so vereinigt sein Charakter und Lebenstypus Züge von beiden, aber in solcher Weise, daß sich hier der Weltmann dem Einsiedler unterordnet und der Erkenntnistrieb die Grundrichtung und Form seines ganzen Lebens entscheidet.

Es ist das Wahrheitsbedürfnis selbst, das ihn in das Treiben der großen Welt eingehen und einen fast abenteuerlichen Lebensgang machen läßt, er will die mannigfaltige Natur der Dinge und Menschen kennen lernen, um Stoff und Aufgaben für sein Nachdenken zu sammeln. Es ist nicht das Weltgetriebe selbst, welches ihn lockt, sondern die Kontemplation desselben, die ihn befruchtet und nach gesättigtem Erfahrungsdurst in der vollen und freien Muße des einsamen Denkers ihre wahre und befriedigte Lebensform findet. Er lebt immer nur sich und seiner intellektuellen Selbstbildung. Alle äußeren Kämpfe hat er aus Neigung und Grundsatz sich zu ersparen gewünscht, sie ganz zu vermeiden hat er nicht vermocht; gesucht hat er sie nie. Er wußte, warum er sich der Welt gegenüber friedlich verhielt, seine konservative Haltung war ebenso durchdacht wie natürlich, sie war nicht bloß durch Methode und Grundsätze bestimmt, sondern eine notwendige Folge seiner Gemütsart, denn die intellektuelle Unruhe seines Geistes war so groß, daß er die äußere Ruhe bedurfte und um keinen Preis aufopfern wollte.

Von den inneren Kämpfen, welche die größten und gewaltigsten sind, hat er sich keinen erspart. Wenn man aus der Wahrheit eine Pflicht macht, so ist diese Pflicht jeder zuerst sich selbst schuldig. Wahr gegen sich sein ist die Grundbedingung aller Wahrhaftigkeit. Die meisten rühmen sich ihrer Aufrichtigkeit gegen andere und leben über sich selbst in der größten Verblendung; unter allen Täuschungen ist die Selbsttäuschung die schlimmste und häufigste. Vor diesem verderblichsten Feinde der Wahrheit wollte Descartes sich schützen durch die gründlichste Selbstprüfung und den kühnsten Zweifel. Alle Scheinwahrheit und eingebildete Erkenntnis besteht in einer intellektuellen

Selbsttäuschung, die im Grunde eine moralische ist. Hier ist der Feind, mit dem Descartes kämpft und den er nicht losläßt, bis er gewiß ist, ihn besiegt zu haben. In diesem Ringen nach Wahrheit, in diesem Kampf gegen die intellektuelle Selbsttäuschung in jeder Form war Descartes einer der furchtlosesten und größten Denker der Welt.

Ein Blick in diese inneren Kämpfe, die einige seiner Schriften ganz so schildern, wie er sie erlebt hat, ein Blick genügt, um den Mann zu erkennen, den eine oberflächliche Vorstellung so wenig durchdringt und oft so falsch und unkundig beurteilt. Es gibt in der gesamten philosophischen Literatur keine Schrift, in der das Ringen nach Wahrheit lebendiger, persönlicher, ergreifender und zugleich einfacher und klarer geschildert ist, als in Descartes' Abhandlung von der Methode und in seinen ersten Meditationen. Hier ist jener übermächtige Drang nach Erkenntnis, jener Überdruß an der Büchergelehrsamkeit, jener Zweifel an allem Gelernten, jener Widerwille gegen alles Belehren und Bessern anderer, jener Durst nach Welt und Leben, jene Sehnsucht nach einer geistigen Selbsterneuerung von Grund aus: lauter Züge, die in einer solchen Großheit nur noch in einer deutschen Dichtung ausgeprägt sind.

Vergegenwärtigen wir uns in dem Goetheschen Faust den tiefsinnigen Grübler und Denker, der nach Erkenntnis ringt, in einen Strudel von Zweifeln gerät, die Wahrheit fortan nur in sich selbst und in dem Buche der Welt suchen will, aus dem Studierzimmer in die weite Welt flieht, die er hastig und abenteuerlich durchstreift, ohne von ihr gefesselt zu werden; suchen wir zu diesem Bilde in Wirklichkeit einen Mann, der diese Züge alle erlebt, diese Kämpfe und Wandlungen durchgemacht hat, so erscheint (noch in der Nähe jenes Zeitalters, welches die Faustsage zu gestalten begann) diesem erhabenen Typus kaum einer so ähnlich wie Descartes. Ist doch in seinem Leben selbst ein Moment des Suchens gewesen, wo er sich von der Hoffnung auf magische Hilfe anwandeln ließ.

Das Leben des Philosophen teilt sich in drei Abschnitte, die seinen Entwicklungsgang in den eben geschilderten Umrissen so deutlich hervortreten lassen, daß sich ihre Begrenzung und Bezeichnung von selbst gibt. Die ersten sechzehn Jahre sind die Periode der Lehrjahre, die folgenden sechzehn die der Wanderjahre, die letzten zweiundzwanzig die Zeit der Meisterschaft und der Werke.

II. Die Periode der Lehrjahre (1596—1612).[1]

Unser Philosoph stammt aus einem altfranzösischen, vornehmen und begüterten Geschlecht der Touraine: der Name hieß in der alten Schreibart Des Quartes, im 14. Jahrhundert findet er sich in der lateinischen Form De Quartis. Die vornehme Geburt gewährte damals den Zutritt zu den höchsten öffentlichen Ämtern, und in solchen Ämtern, besonders militärischen und kirchlichen, haben sich einige dieses Namens ausgezeichnet. Neben der Armee und Kirche boten die obersten Gerichtshöfe Frankreichs, die Parlamente, einen der vornehmen Geburt angemessenen Schauplatz öffentlicher Tätigkeit, und die Parlamentsräte bildeten eine besondere Klasse der französischen Nobilität, einen Amtsadel, der vermöge seiner Stellung der unabhängigste war.

Einer der Descartes war Erzbischof von Tours, der Großvater des unsrigen kämpfte gegen die Hugenotten, sein Vater, Joachim Descartes, nahm die Robe und wurde Parlamentsrat in Rennes. Die Familientraditionen waren nicht dazu angetan, einen Philosophen zu erziehen, geschweige einen Reformator der Philosophie, einen Erneuerer der Wissenschaft; sie waren vielmehr geeignet, die Laufbahnen der Descartes in den geläufigen und bequemen Gleisen des loyalen Adels zu halten und den Neuerungen der Zeit abgeneigt zu machen. Auch ist dieser Familiengeist in dem Leben unseres Philosophen nicht ohne Einfluß geblieben, er hat mitbedingt, daß Descartes bei aller Geistesfreiheit, die er in der Wissenschaft wie im Leben bedurfte, bei der gründlichsten Reform des Denkens, die von ihm ausging, nicht bloß aus Grundsatz, sondern von Haus aus jeder gewaltsamen und willkürlichen Reform des öffentlichen Lebens, jeder Art des Umsturzes in Kirche und Staat innerlich abgeneigt war und in dieser Rücksicht nie aufhörte, ein altfranzösischer Edelmann von konservativem Schlage zu sein; auf der andern Seite hat dieser Familiengeist nicht hindern können, daß Descartes bei seinem wissenschaftlichen, von allen öffentlichen Ämtern ent-

[1] Unter den Schriften Descartes' ist für die Kenntnis seines Lebens und seiner Entwicklung die wichtigste sein «Discours de la méthode». Deutsch in meiner Übersetzung: „René Descartes' Hauptschriften zur Grundlegung seiner Philosophie" (Mannh. 1863). Als biographische Darstellungen sind zu nennen: A. Baillet: La vie de M. Descartes (2. Vol. Paris 1691. Im Auszug, Paris 1693). Thomas: Éloge de René Descartes (1765). Dazu «Notes sur l'éloge de Descartes» (Oeuvres de Descartes publ. par V. Cousin T. I. pg. 1—117. Die Noten sind auszugsweise mitgeteilt). Fr. Bouillier: Histoire de la philosophie cartésienne (2. Vol. Paris 1854). J. Millet: Histoire de Descartes avant 1637 (Paris 1867), depuis 1637 (Paris 1870).

fernten Lebensgange seiner Familie mehr und mehr entfremdet wurde, und namentlich sein älterer Bruder auf ihn, der in seinen Augen nichts war, geringschätzend herabsah, selbst dann, als der Philosoph den Namen Descartes weltberühmt gemacht hatte. Zu seinem Vater, der den wissenschaftlichen Trieb schon in dem Kinde erkannte und gepflegt wissen wollte, ist das Verhältnis stets das beste geblieben.

Die Güter der Familie, wo sich der Vater Descartes' während der Parlamentsferien abwechselnd aufhielt, lagen in der Südtouraine und in Poitou; ich nenne besonders die Ortschaft La Haye, die zum Teil den Descartes gehörte, und Perron. In La Haye wurde René Descartes als das dritte Kind erster Ehe den letzten März 1596 geboren. Die Mutter (Jeanne Brochard) starb einige Tage nach der Geburt an einem Brustleiden, das sich auf den Sohn übertrug. Das blasse Aussehen des Kindes, der schwächliche Körperbau und ein trockener Husten gaben nach dem Urteile des Arztes gar kein Hoffnung auf eine längere Lebensdauer. Daß dennoch das Kind am Leben erhalten wurde, ist das Verdienst seiner Amme gewesen, welcher Descartes auch stets ein dankbares Andenken bewiesen. Zum Unterschiede von seinem Bruder wurde er nach der kleinen in Poitou gelegenen Herrschaft Perron, die er besitzen sollte, „René Descartes Seigneur du Perron" genannt, in der Familie hieß er schlechtweg „Perron"; er selbst, der auf seinen Adelstitel kein Gewicht legte, nannte sich in der Welt einfach „René Descartes", in seinen lateinischen Schriften „Renatus Descartes"; der latinisierte und verstümmelte Name „Cartesius" war ihm zuwider.

Sein Körper, klein und von schwacher Gesundheit, bedurfte in der Kindheit der größten Schonung; alle geistigen Anstrengungen mußten ferngehalten und das Lernen durfte nur spielend getrieben werden. Doch regte sich sein außerordentlicher Wissensdrang so früh und lebendig, daß ihn der Vater scherzend seinen kleinen Philosophen zu nennen pflegte. Als er sein achtes Jahr vollendet hatte, schien er kräftig genug, um einen geordneten Schulunterricht zu empfangen. Mit dem Anfang des Jahres 1604 war in dem königlichen Schloß zu La Flèche in Anjou eine neue Schule ins Leben getreten, von Heinrich IV. gegründet und bestimmt, die erste und vornehmste Bildungsanstalt des französischen Adels zu werden. Nachdem der König seinen Glauben der Krone geopfert und durch das Edikt von Nantes seinen früheren Glaubensgenossen die Duldung gesichert hatte, wollte

er sich auch den Jesuiten, seinen Feinden, günstig erweisen. Durch einen Akt unkluger Großmut rief er sie in das Land zurück, aus dem sie zehn Jahre vorher (1594) nach dem ersten Mordanfall, den einer der ihrigen auf das Leben des Königs gewagt hatte, vertrieben worden. Damals hatte der Vater des „großen Arnauld" seine philippischen Reden gegen die Jesuiten gehalten. Jetzt schenkte der König dem Orden das Schloß von La Flèche und übergab seiner Leitung die Schule, in der hundert französische Edelleute erzogen werden sollten. Die Anstalt war mit königlicher Pracht und Freigebigkeit ausgestattet; zum Zeichen seiner Gunst hatte der König verordnet, daß in der Kirche von La Flèche sein Herz zu bestatten sei.

Unter den ersten Zöglingen war Descartes und blieb hier bis zur Vollendung des Kursus. Er hatte die Schulwissenschaften nicht bloß durchgemacht, sondern vollkommen ausgelebt, als er in seinem siebzehnten Jahre die Anstalt verließ. Der Rektor des Kollegiums, Pater Charlet, war ihm verwandt und nahm sich mit besonderer Sorgfalt des schutzbefohlenen Zöglings an, der, was bei genialen Knaben selten der Fall ist, durch Gehorsam, Pflichttreue und Lernbegierde sehr bald ein wirklicher Musterschüler wurde. Charlet übergab den Knaben der speziellen Aufsicht und Fürsorge des Pater Dinet, der nachmals Ordensprovinzial und Beichtvater der Könige Ludwig XIII. und XIV. wurde. An das Ansehen dieses ihm günstig gesinnten Mannes wendete sich Descartes, als in den Zeiten seiner wissenschaftlichen Kämpfe ihn der Jesuit Bourdin gehässig angriff. Hier lernte er zuerst Marin Mersenne kennen, der später in den Orden der Minimen (Eremitenbrüder des heiligen Francesco de Paola) trat, und welchem Descartes nach seinen Lehrjahren zu guter Stunde in Paris wieder begegnete. Ich hebe diesen Namen sogleich hervor, da er im Freundeskreise des Philosophen die erste Stelle behauptet. Als die neue Lehre sich in der wissenschaftlichen Welt auszubreiten anfing und eine Menge Einwände zu erfahren und Aufklärungen zu geben hatte, machte Mersenne, der in der Hauptstadt Frankreichs war, während Descartes in der verborgensten Einsamkeit lebte, gleichsam den wissenschaftlichen Agenten und Geschäftsführer seines Freundes; man nannte ihn den Residenten Descartes' in Paris und den Dekan der Cartesianer. Als sie sich in La Flèche trafen, war der acht Jahre ältere Mersenne schon in den letzten Stadien der Schullaufbahn, während Descartes sich noch in den ersten befand; jener stand schon in der Philosophie, als dieser mit der

Grammatik begann. Die größte und schrecklichste Begebenheit, welche Descartes während seiner Schulzeit erlebte, war die Ermordung Heinrichs IV.; er war unter den erwählten Zöglingen, die am 4. Juni 1610 das Herz des Königs feierlich in Empfang nahmen.

Die Schulstudien begannen mit den alten Sprachen, die Descartes mit Leichtigkeit lernte, und deren Dichter er nicht bloß zu lesen, sondern auch zu genießen und nachzuahmen verstand; dann folgte ein zweijähriger Kursus der Philosophie: im ersten Jahre Logik und Moral, im zweiten Physik und Metaphysik. Es war die Zeit, wo der Knabe zum Jüngling reifte und sein geistiges Selbstgefühl sich mächtig zu regen anfing, als er mit den philosophischen Fächern bekannt wurde (1610—1611). Diese Unterrichtsobjekte hatten den großen Einfluß, daß sie seinen Wissensdurst gar nicht befriedigten, sein Urteil herausforderten, seine Kritik gegen sich aufbrachten und den ersten Anlaß zu den Zweifeln gaben, mit welchen Descartes sich von der Schule und dem scholastischen Zustande der Wissenschaft endlich lossagte.

Zuletzt kam die Mathematik, die seinen wißbegierigen Geist ganz einnahm und unter allen Disziplinen der Schule die einzige war, die ihn erfüllte und zur Fortbildung reizte. Dieser Zug erleuchtet uns seine wissenschaftliche Geistesart. Es war ihm nicht um Vielwisserei, sondern lediglich um die Sicherheit, Klarheit und Deutlichkeit des Wissens, d. h. um wirkliche Erkenntnis zu tun, nicht um die bunte Menge der Objekte, sondern um die Art der Erkenntnis. Sein Wissensdurst war gar nicht zur Polyhistorie angelegt, sondern durchaus philosophisch. Was er suchte, waren nicht Kenntnisse, diese oder jene, sondern Wahrheit: Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe, einleuchtende Folge und Ordnung der Gedanken. Darum ergreift und befriedigt ihn vor allen Wissenschaften die Mathematik, sie macht ihm durch ihr eigenes Beispiel klar, was wissen heißt und worin sich die wahre Erkenntnis von der falschen unterscheidet, sie zeigt ihm die Richtschnur, welche das Denken befolgen muß, um die Wahrheit zu finden. So wird schon dem Geiste des Schülers die Mathematik bedeutend, nicht bloß durch ihre Aufgaben, die ihn lebhaft beschäftigen, sondern vor allem durch ihre Methode. Nach dem Vorbilde dieser Methode beurteilt er die Wissenschaft überhaupt; in demselben Maße, als sich sein Geist an die Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen, an den erfinderischen Gedankengang der Mathematik gewöhnt, fällt ihm das Gegenteil davon in den übrigen Wissenschaften auf: in der Syllogistik

der Mangel eines erfinderischen und entdeckenden Denkens, in der Moral die Unfruchtbarkeit der Theorien, in der Physik und Metaphysik die unklaren, dunkeln, schwankenden Vorstellungen, aus denen die Lehrgebäude bestehen auf den unsichersten Grundlagen. Man sieht, daß dieser Geist nicht etwa an der Mathematik haften bleibt, als an dieser besonderen Wissenschaft, die seiner Begabung am meisten entspricht, sondern, daß er sich an ihr orientiert, bildet und zu einem freien und großen Umblick über das menschliche Wissen als solches erhebt. Die Mathematik wird ihm der Probierstein, an dem er jede Erkenntnis prüft und deren Echtheit beurteilt, sie weckt in ihm den philosophischen Geist, der nach der Art seines Erkenntnisbedürfnisses in der Mathematik seine erste Befriedigung findet und hier seine ersten Früchte trägt. Die Vorliebe für diese Wissenschaft ist in Descartes der erste Zug des methodischen Denkers, die Abneigung gegen die Schulphilosophie war der erste des skeptischen. Und so reift schon in dem Schüler die Aufgabe, der sein ganzes Leben gewidmet sein wird: die gründliche Reformation der Wissenschaften durch eine neue Methode nach dem Vorbilde der Mathematik. Zunächst liegt das Ziel noch fern und dunkel vor ihm, aber schon ist ihm klar, daß der einzige Weg zur Wahrheit die richtige Methode des Denkens sei, daß diese Methode gefunden oder, was dasselbe heißt, daß der Geist der Mathematik fruchtbar gemacht werden müsse auf dem Gebiete der Philosophie.

Die Methode, welche Descartes sucht und in die Philosophie einführen möchte, ist nicht die Kunst einer schulgerechten Darstellung, eine solche Kunst besitzt schon die Syllogistik: es soll nicht Bekanntes dargestellt, sondern Unbekanntes gefunden, aus Bekanntem hergeleitet und methodisch entwickelt werden; darum interessiert ihn in der Mathematik weniger das Beweisen der Sätze, als das Lösen der Aufgaben: die Analysis und die Algebra. In einer Schulstunde, wo die gewöhnliche Analysis vorgetragen wurde, soll es ihm aufgegangen sein, daß diese Analysis nichts anderes als Algebra sei, daß die letztere den Schlüssel zur Lösung geometrischer Aufgaben enthalte, daß die Größen der Geometrie durch Gleichungen ausgedrückt, also arithmetisch aufgelöst werden können. Damit war der erste, höchst fruchtbare Gedanke zu einer neuen Wissenschaft gefaßt, der analytischen Geometrie, deren Begründer er werden sollte. Diese große Erfindung ist die erste Frucht seines methodischen Denkens. Er bemächtigt sich der Mathematik von

seiten der Methode, ergreift sie als ein Instrument zur Lösung von Aufgaben und weiß dieses Instrument auf eine neue, zu den schwierigsten Lösungen geschickte Weise zu handhaben. So wird die Mathematik von ihren Meistern betrieben, und Descartes ist im Begriff, ein solcher Meister zu werden, während er noch Schüler heißt. Fortwährend beschäftigt er sich im Stillen mit mathematischen Problemen, die er sich aufwirft und vermöge seiner Methode löst. Nichts ist ihm angenehmer als diese einsamen Meditationen, welche die Schonung begünstigt, die man seinem Gesundheitszustande gewährt; er darf des Morgens später aufstehen als nach den Vorschriften der Schulordnung die übrigen Zöglinge; in diesen Frühstunden, die er im Bett zubringt, verkehrt er am ungestörtesten und lebhaftesten mit seinen Gedanken, es sind die Stunden seiner freiesten und fruchtbarsten Muße, er gewöhnt sich so sehr an diese eigentümliche Art des Arbeitens, daß er sie beibehält und in vollem Maße das Gold der Morgenstunde erntet.

Hören wir, wie Descartes selbst die Geistesverfassung schildert, worin er sich am Ende seiner Schullaufbahn befand. „Von Kindheit an“, sagt er im Rückblick auf jene Zeit, „bin ich für die Wissenschaften erzogen worden, und da man mich glauben machte, daß durch sie eine klare und sichere Kenntnis alles Nützlichen zu erreichen sei, so hatte ich eine außerordentlich große Begierde, sie zu erlernen. Doch wie ich den ganzen Studiengang beendet hatte, an dessen Ziel man gewöhnlich in die Reihe der Gelehrten aufgenommen wird, änderte ich vollständig meine Ansicht, denn ich befand mich in einem Gedränge so vieler Zweifel und Irrtümer, daß ich von meiner Lernbegierde keinen andern Nutzen gehabt zu haben schien, als daß ich mehr und mehr meine Unwissenheit einsah. Und ich war doch in einer der berühmtesten Schulen Europas, wo es nach meiner Meinung, wenn irgendwo auf der Erde, gelehrte Männer geben mußte. Ich hatte dort alles gelernt, was die übrigen dort lernten, und da mein Wissensdurst weiter ging als die Wissenschaften, die man uns lehrte, so hatte ich alle Bücher, soviel ich deren habhaft werden konnte, durchlaufen, die von den anerkannt merkwürdigsten und seltensten Wissenschaften handelten. Dabei wußte ich, wie die andern von mir urteilten, und ich sah, daß man mich nicht für weniger hielt als meine Mitschüler, obwohl unter diesen einige dazu bestimmt waren, an die Stelle unserer Lehrer zu treten. Endlich schien mir unser Jahrhundert ebenso reich und fruchtbar an guten Köpfen, wie irgendein früheres. So nahm ich

mir die Freiheit, alle andern nach mir zu beurteilen und zu meinen, daß es keine Wissenschaft in der Welt gebe, die so wäre, als man mich ehedem hatte hoffen lassen."

Er läßt in dieser Rückschau seines Lebens die Schulwissenschaften noch einmal an sich vorübergehen: die alten Sprachen, Beredsamkeit, Poesie, Mathematik, Moral, Philosophie; er hebt hervor, wie er zwar in jeder etwas Nützliches, aber in keiner, ausgenommen die Mathematik, Wissenschaft im strengen Sinn gefunden, wie ihm auch die vorhandene Mathematik beschränkt und unphilosophisch, die Schulphilosophie durchgängig unsicher und zweifelhaft erschienen sei. „Deshalb", so fährt er fort, „gab ich das Studium der Wissenschaften vollständig auf, sobald das Alter mir erlaubte, aus der untergeordneten Stellung des Schülers herauszutreten. Ich wollte keine andere Wissenschaft mehr suchen, als die ich in mir selbst oder in dem großen Buche der Welt würde finden können, und so verwendete ich den Rest meiner Jugend auf Reisen, um Höfe und Heere kennen zu lernen, mit Menschen von verschiedener Gemütsart und Lebensstellung zu verkehren, mannigfaltige Erfahrungen einzusammeln, in den Lagen, in welche das Schicksal mich brachte, mich selbst zu erproben und was sich mir auch darbot so zu betrachten, daß ich einen Gewinn davon haben könnte." „Denn ich hatte stets eine außerordentlich große Begierde, das Wahre vom Falschen unterscheiden zu lernen, um in meinen Handlungen klar zu sehen und in meinem Leben sicher zu gehen."

„Und auf diese Weise befreite ich mich allmählich von vielen Irrtümern, die unser natürliches Licht verdunkeln und uns weniger fähig machen, auf die Vernunft zu hören. Nachdem ich einige Jahre darauf gewendet hatte, auf solche Weise in dem Buche der Welt zu studieren und mit aller Mühe Erfahrungen zu erwerben, entschloß ich mich eines Tages, ebenso in mir selbst zu studieren und alle Kräfte meines Geistes aufzubieten, um die Wege zu finden, die ich nehmen mußte. Und dies gelang mir nun, wie ich glaube, weit besser, als wenn ich mich nie von meinem Vaterlande und meinen Büchern entfernt hätte."[1]

[1] Oeuvres T. VI. pg. 4—5, 9—11.

Zweites Kapitel.

Zweite Lebensperiode (1612—1628): die Wanderjahre.

A. Weltleben und Kriegsjahre (1612—1621).

I. Eintritt in die Welt.

Im August des Jahres 1612 verläßt Descartes die Schule von La Flèche. Sechzehn Jahre der ersten Jugend liegen hinter ihm, ebensolange dauern die Wanderungen, die er beginnt, das Weltstudium, aus dem er in einer reifern Lebensepoche wieder zurückkehren wird in sein innerstes Selbst. Auf die Periode der Schulbildung folgt die der Selbstbildung, einer Selbstbildung im buchstäblichen Sinn, die nichts von außen empfangen und auf guten Glauben annehmen, sondern alles aus sich schöpfen, aus eigenem Denken ergründen, prüfen, entdecken will. Die Schulbildung ist ein vielköpfiges Aggregat, aus allerlei Meinungen bunt zusammengesetzt, ohne Methode, innere Ordnung und Einstimmigkeit. Dieser Mangel, einmal empfunden, erschüttert für immer den Glauben an die Überlieferungen der Schule. Bei aller Dankbarkeit und Pietät, die Descartes für seine Lehrer (sogar mit einer gewissen Vorliebe für die Jesuiten) stets bewahrt hat, wollte er seiner Schulbildung nur den geringsten Teil seiner Leistungen schulden. Er bemerkte oft gegen Freunde, daß ohne die gelehrte Erziehung, welche sein Vater ihm habe zuteil werden lassen, er ganz dieselben wissenschaftlichen Werke verfaßt hätte, nur würde er sie alle französisch geschrieben haben, keines lateinisch.

Von den ersten Bedenken über den vorhandenen Zustand der Wissenschaften bis zu der Entdeckung neuer, sicherer Grundlagen ist der Weg weit, und die Ziele liegen noch in dunkler Ferne. Es ist ein Augenblick völliger Lebensungewißheit, in dem sich Descartes befindet. Der gelehrte Beruf zieht ihn nicht an, des philosophischen ist er nicht sicher, er glaubt Talent zum mechanischen Künstler zu haben, aber der Vater bestimmt ihn der Familiensitte gemäß zur militärischen Laufbahn, nachdem der ältere Bruder die gerichtliche ergriffen. Indessen ist sein Körper noch nicht stark genug zum Kriegsdienst. Um ihn zu kräftigen und für den künftigen Beruf vorzubereiten, übt er sich zu Rennes, wo er die erste Zeit nach der Schule zubringt, im Reiten und Fechten.

Der Weg eines französischen Kavaliers führt durch die vornehme Pariser Gesellschaft. Schon im Beginn des folgenden Jahres

(1613) geht Descartes, von einigen Dienern begleitet, nach Paris, um hier im Umgange seiner Standesgenossen Ton und Sitten der großen Welt kennen zu lernen. Einige Zeit gefällt ihm der Strudel des neuen, an Zerstreuungen und Genüssen reichen Lebens, und er treibt mit dem Strome; doch erwachen bald, wie ihm geistesverwandte Menschen begegnen, die großen Bedürfnisse seiner denkenden Natur. Er lernt den Mathematiker Mydorge kennen und findet im Kloster der Minimen seinen Schulfreund Mersenne wieder, den Philosophen unter den Mönchen, mit dem er in einen vertrauten und geistig regen Verkehr tritt, leider nur für kurze Zeit, denn Mersenne wird von seinem Ordensprovinzial als Lehrer der Philosophie nach Nevers geschickt (1614).

Der wissenschaftliche Verkehr ist ihm lieber als das Spiel, das unter den Kavalieren seine angenehmste Unterhaltung ausmacht. Plötzlich verschwindet Descartes aus der vornehmen Gesellschaft; niemand weiß, wo er geblieben, er lebt in Paris in einem abgelegenen Hause der Vorstadt St. Germain, ganz zurückgezogen, seinen Freunden, selbst seiner Familie verborgen. Er beschäftigt sich nur mit Mathematik, verkehrt nur mit einigen wissenschaftlichen Männern und vermeidet jeden Ausgang, der ihn verraten könnte. So lebt er, vergebens gesucht, zwei Jahre mitten in der Weltstadt. Endlich gegen Ende des Jahres 1616 sieht ihn einer der Freunde, die er flieht, von ungefähr auf der Straße. Jetzt ist es um seine Freiheit und Einsamkeit geschehen, er muß sich gefallen lassen, noch einmal in die Gesellschaft zurückzukehren, die er ausgelebt hatte. Es ist jetzt nicht mehr das Spiel, sondern die Musik, die ihn am meisten ergötzt und zugleich geistig anregt. Zerstreut konnte Descartes leben, nie gedankenlos. Was ihn beschäftigt, wird sogleich ein Gegenstand seiner Betrachtung. Er treibt ritterliche Übungen und schreibt in derselben Zeit eine Abhandlung über die Fechtkunst; er spielt, aber was ihn reizt, ist nicht der Gewinn, sondern die Berechnung, daher meidet er die Zufallsspiele; in der Tonkunst sind es hauptsächlich die mathematischen Verhältnisse, die Proportionen der Schwingungszahlen, die ihm zu denken geben; seine nächste Schrift, unter den erhaltenen die frühste, wird eine Abhandlung über die Musik sein.

II. Die Kriegsdienste in Holland (1618—1619).

Die politischen Zustände Frankreichs vermochten das Interesse Descartes' ebensowenig zu fesseln, wie der Umgang der Edelleute.

Das größte Ereignis jener Zeit war die Berufung der Reichsstände im Jahre 1614, die letzte, die Frankreich vor 1789 erlebt hat. Während ganz Paris zusammenströmte, um den feierlichen Zug der Deputierten nach Notre-Dame zu sehen, hatte sich Descartes schon in die Verborgenheit von St. Germain geflüchtet und in mathematische Probleme vertieft. Die Verhältnisse des Hofes lagen damals in der schlimmsten Verwirrung. Die Herrschaft führte die Königinmutter, Maria von Medicis, unter dem Einfluß eines unwürdigen Günstlings, des Marschalls d'Ancre, den sie emporgebracht hatte; die Prinzen traten mit bewaffneter Hand dem schmählichen Regimente entgegen, aber der Sturz desselben bestand nur darin, daß der herrschende Einfluß von dem Günstlinge einer ehrgeizigen und verderblichen Königin überging auf den eines schwachen und bevormundeten Königs. Ein Favorit schaffte den andern aus dem Wege, indem er ihn umbringen ließ. Unter solchen Umständen war es natürlich, daß Descartes, der die Katastrophe noch in Paris erlebte (1617), die französischen Kriegsdienste mied und seiner Heimat das befreundete Nachbarland vorzog.

Mit dem Waffenstillstand von 1609 hatten die vereinigten Niederlande nach langen und beharrlichen Kämpfen die erste Anerkennung ihrer Unabhängigkeit errungen; aus alter Feindseligkeit gegen die spanisch-österreichische Monarchie begünstigte Frankreich diese aufstrebende protestantische Macht und ließ dort seine kriegslustigen Söhne Waffen führen, die einen gemeinsamen Feind bekämpften. Viele französische Edelleute hatten schon unter Moritz von Nassau Dienste genommen. Diesem Zuge folgte Descartes. Er kam im Sommer 1618 nach Breda und trat als freiwilliger Kadett in die Dienste des Statthalters. Daß der Zögling der Jesuiten von La Flèche unter die Soldaten geht, die der Sohn des großen Oraniers befehligt, darf uns nach den Verhältnissen jener Zeit nicht befremden; wir werden bald sehen, wie derselbe Mann, der noch eben Volontär unter Moritz von Nassau war, seine Kriegsdienste unter den Fahnen Tillys fortsetzt.

Überhaupt ist von seiner kriegerischen Laufbahn nicht so viel Aufhebens zu machen, als törichte Lobredner versucht haben. Descartes selbst hat dazu keine Veranlassung gegeben. Ihm fehlte sowohl der militärische Ehrgeiz als die körperliche Kraft, die den Soldaten von Profession machen. Er wollte die große und fremde Welt wie ein Schauspiel kennen lernen, worin er sich nicht als „Akteur", sondern als „Spectateur" verhielt; seine Waffendienste waren die erste Form, unter welcher

er reiste und einen guten Platz, sich in der Welt umzusehen, fand, das Kriegshandwerk interessierte ihn von seiten der mechanischen Erfindungen und Künste in Befestigungen und Belagerungen, es stieß ihn ab durch die Roheiten aller Art im Lager und Felde. Der Waffenrock war gleichsam der Reisepaß, mit dem er auf die leichteste Art und in nächster Nähe alle jene Dinge sehen konnte, die seine Wißbegierde reizten. Er war weniger Soldat als Tourist und wählte das militärische Leben nicht als Karriere, sondern als Kostüm. Darum blieb er Freiwilliger und verzichtete auf Rang und Sold, er hat den letzteren nur einmal um des Namens willen, „wie gewisse Pilger Almosen", genommen und zum Andenken an seine Kriegszeit aufbewahrt.

In Breda findet er bewaffneten Frieden, der noch vier Jahre zu dauern hat und ihm daher volle Muße übrig läßt. So lebt er ungestört seinen wissenschaftlichen Interessen und macht durch einen günstigen Zufall die Bekanntschaft eines Mannes, mit dem er sie teilen kann. Auch der Statthalter wußte die Mathematik zu schätzen und zog sie wegen ihrer Bedeutung für die Kriegskunst allen übrigen Wissenschaften vor. Daher wurde sie in seiner Nähe gepflegt, und es traf sich, daß mathematische Aufgaben in öffentlichen Maueranschlägen zur Lösung gestellt wurden. Einen solchen Anschlag in niederländischer Sprache findet eines Tages Descartes und bittet den Nächststehenden um eine französische oder lateinische Übersetzung; der Zufall will, daß dieser Nächststehende der gelehrte und angesehene Mathematiker Isaak Beeckman aus Middelburg ist, der, über die Frage des französischen Kadetten verwundert, ihm die Aufgabe erklärt unter der spöttischen Bedingung, daß er sie löse. Am andern Tage bringt ihm Descartes die Lösung, und aus der zufälligen Bekanntschaft entwickelt sich bald trotz einiger Ungleichheit des Alters ein freundschaftlicher und wissenschaftlicher Verkehr. Auf Beeckmans Anregung schreibt Descartes in Breda sein «Compendium musicae» (1618), das er dem Freunde mit der dringenden Bitte widmet, es geheim zu halten; die Schrift ist erst nach seinem Tode gedruckt worden (1650). Wahrscheinlich hat er damals auch eine Abhandlung über Algebra verfaßt und sie jenem gelassen, wenigstens geht aus einem seiner späteren Briefe (7. Okt. 1630) hervor, daß sich eine solche Schrift in den Händen Beeckmans befand.[1] Die Freundschaft beider ist später vorübergehend durch die prahlerische und taktlose Eitelkeit des letzteren gestört worden,

[1] Oeuvres T. I. pg. 159.

der die Ungleichheit des Alters als eine Ungleichheit des Wissens ansah und Descartes für seinen Schüler ausgab, während dieser sich bewußt war, dem älteren Freunde vieles mitgeteilt und nichts von ihm gelernt zu haben, nicht mehr und weniger (wie er in dem erwähnten Briefe ihm offen erklärt), als er von allen Dingen zu lernen gewöhnt sei, auch von Ameisen und Würmern.

Wie in Paris, lebt Descartes auch in Breda seinen Ideen und bekümmert sich wenig um die stürmischen Begebenheiten, die in seiner Nähe geschehen. Während in den Niederlanden die äußeren Kämpfe infolge des Waffenstillstandes zeitweilig ruhen, sind innere, verhängnisvolle Parteikämpfe kirchlicher und politischer Art ausgebrochen. Die kirchlichen, die den Protestantismus der Niederlande entzweien, hatten an der Universität Leyden zwischen den beiden Professoren der Theologie Jacob Arminius und Franz Gomarus begonnen und betrafen die Frage der unbedingten göttlichen Prädestination und Gnadenwahl, die Gomarus in streng calvinistischer Weise behauptete und Arminius zur Aufrechthaltung der menschlichen Freiheit bestritt. Es ist der Gegensatz des orthodoxen Calvinismus und des Rationalismus, den diese beiden Männer verkörpern. Die Streitfrage kommt von den Kathedern auf die Kanzeln und gewinnt bald eine Tragweite und Stärke, welche das kirchliche Leben der Niederlande in die Parteien der Arminianer und Gomaristen zerreißt. Seit dem Jahre 1610, in welchem die Arminianer als Gemeinde auftraten und ihr Glaubensbekenntnis („Remonstranz") mit dem Anspruch auf Duldung vor die Stände von Holland und Westfriesland brachten, stehen beide Richtungen als Remonstranten und Kontraremonstranten einander entgegen.

Mit diesen kirchlichen Parteien verbinden sich die politischen: die monarchisch gesinnte, an deren Spitze der Statthalter Moritz von Nassau (seit dem Februar 1618 Prinz von Oranien) steht, und die republikanische, deren Häupter Jan van Oldenbarneveldt, Großpensionär von Holland, und Hugo de Groot (Grotius), Syndikus von Rotterdam. Die oranische Partei geht mit den strengen Calvinisten, die zur Verdammung der Gegner eine allgemeine Synode fordern, die republikanische hält es mit der religiösen Freiheitspartei und besteht auf dem Rechte kirchlicher Selbstregierung der Einzelstaaten, ein Recht, welches sie gegen die Angriffe der fanatischen Gegner durch eigene Milizen schützen. Jetzt läßt der Statthalter die Häupter der Gegen-

partei gefangen nehmen und des Hochverrats gegen die vereinigten Niederlande anklagen. Oldenbarneveldt wird enthauptet (13. Mai 1619); durch die Beschlüsse der Synode von Dordrecht (1618/19) siegt der orthodoxe Calvinismus, die Arminianer werden verdammt und von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Unter ihren heftigsten und unduldsamsten Gegnern auf jener Synode war Gisbertus Voëtius, dem wir später als Professor in Utrecht im Leben unseres Philosophen wieder begegnen werden. Als Descartes Breda verließ, ahnte er nicht, wie sehr die Sieger von Dordrecht ihm seinen späteren Aufenthalt in den freien Niederlanden verleiden sollten.

III. Die Kriegsjahre in Deutschland (1619—1621).

1. Die Feldzüge.

Das erste Kriegsjahr Descartes' war von der friedlichsten Art, er hatte in Breda nicht den Krieg, sondern den Waffenstillstand kennen gelernt und sein interessantestes Erlebnis war die Bekanntschaft eines Mathematikers gewesen. So durchaus unkriegerisch durfte die einmal begonnene Laufbahn nicht enden, und eben jetzt eröffnete sich ein neues Kriegstheater in Deutschland. Die Kunde von den böhmischen Unruhen, aus denen der Dreißigjährige Krieg hervorging, hatte sich schon in den Niederlanden verbreitet. Die protestantischen Stände des Landes waren in der bewaffneten Verteidigung ihrer Rechte, in der offenen Auflehnung gegen das kaiserliche Ansehen, in der Abwehr namentlich gegen die Nachfolge Ferdinands begriffen, der von seinem Vetter Matthias die böhmische Krone erben sollte und sich die Aufgabe gesetzt hatte, den Protestantismus zunächst in den Erblanden, dann womöglich auch im Reich zu vernichten. An der Spitze des bewaffneten Aufstandes in Böhmen standen die Grafen Thurn und Mansfeld, an der Spitze der kaiserlichen Truppen Bucquoi.

Der Kaiser Matthias starb den 20. März 1619. Trotz der Einsprache der böhmischen Stände geht Ferdinand als Kurfürst von Böhmen nach Frankfurt, wird den 28. August 1619 zum römischen Könige gewählt und den 9. September als Ferdinand II. zum Kaiser gekrönt. Noch vor der Kaiserkrönung hatten die böhmischen Stände einen protestantischen Fürsten, den Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz, das Haupt der Union, zu ihrem Könige ausgerufen. So war der Krieg über die böhmische Krone zwischen dem neuen Kaiser und diesem von den Böhmen gewählten Gegenkönige unvermeidlich. Indessen lag hier

nur der Ausgangspunkt des Streites, der nach der Lage der Dinge sogleich eine größere Ausdehnung annehmen mußte. Es handelte sich nicht bloß um den Besitz Böhmens, sondern in weiterem Umfange um die Existenz des Protestantismus, um den Kampf der protestantischen und katholischen Interessen im Reich, die in den Verbindungen der Union und Liga sich gegenüberstanden. Das Haupt der letzteren war Bayern unter dem Herzoge Maximilian, dessen Armee Tilly befehligte. So lag der Zündstoff bereit zum Ausbruch eines europäischen Weltkrieges, der die deutschen Länder dreißig Jahre hindurch verwüsten sollte.

Diesen Schauplatz vertauscht Descartes mit den Niederlanden. Er kommt im Juli 1619 nach Frankfurt am Main, erlebt hier die Vorbereitungen zur Kaiserwahl und ist ein Augenzeuge der Kaiserkrönung, des prachtvollsten Schauspiels, welches die damalige Welt sehen konnte. Dann nimmt er Dienste im bayerischen Heer, und so finden wir ihn im Anfange des Dreißigjährigen Krieges als einen freiwilligen Waffenträger des Hauptes der Liga. Die erste Bewegung der bayerischen Armee geht gegen Württemberg, dessen Herzog auf seiten der Union steht; sie rückt gegen Donauwörth vor, aber der Feldzug wird durch diplomatische Unterhandlungen gehemmt, die Winterquartiere werden bezogen, und Descartes verlebt den Winter 1619/20 in der größten, für seine Gedanken fruchtbaren Einsamkeit zu Neuburg an der Donau.

Die diplomatische Dazwischenkunft war von Frankreich ausgegangen. Der Kaiser hatte die französische Bundesgenossenschaft gesucht, der einflußreichste Mann am Hofe Ludwigs XIII., der Günstling des Königs, Herzog de Luynes, war für die österreichische Partei gewonnen worden, und unter dem Herzoge von Angoulême ging eine glänzende Gesandtschaft nach Deutschland, welche die feindlichen Parteien im kaiserlichen Interesse ausgleichen sollte. Die Gesandtschaft nahm zunächst ihren Sitz in der schwäbischen Reichsstadt Ulm, beschied hierher die feindlichen Parteien des Reichs und brachte im Juli 1620 einen Vertrag zustande, wonach der Krieg zunächst auf Böhmen lokalisiert, zu einer Sache ausschließlich zwischen Ferdinand und Friedrich von der Pfalz gemacht und die protestantischen Fürsten Deutschlands von der Teilnahme ausgeschlossen wurden. Von Ulm begibt sich die Gesandtschaft nach Wien. Der Herzog von Bayern, als Bundesgenosse des Kaisers, führt seine Truppen nach Oberösterreich, unterwirft hier die

aufständischen Protestanten, vereinigt sich in Böhmen mit der kaiserlichen Armee unter Bucquoi, und diese vereinigte Armee besiegt in der Schlacht bei Prag, den 8. November 1620, den böhmischen Aufstand und den Gegenkönig, Friedrich von der Pfalz, der an demselben Tage nach Schlesien flieht, wo die siegreichen Heere in Prag einziehen.

Während dieser Zeit war Descartes nicht immer bei der Armee, in welcher er diente. Nach den Winterquartieren in Neuburg geht er im Juni 1620 nach Ulm, wo er seine Landsleute findet und seinen wissenschaftlichen Interessen zuliebe einige Monate bleibt; im September reist er nach Wien, wo die französische Gesandtschaft weilt, und kommt in Böhmen wieder zu dem bayerischen Heer, wahrscheinlich kurz vor der Schlacht von Prag. Bis gegen Ende des Jahres bleibt er in Prag, verlebt dann in den Winterquartieren an der südlichen Grenze Böhmens wiederum einsame Monate, die dem Nachdenken gewidmet sind, und da die bayerische Armee ihren Feldzug beendet hat, er aber das Soldatenleben, das ihm gerade jetzt Kriegserfahrungen bietet, noch eine Weile fortsetzen will, so tritt er im Anfang des Frühjahrs 1621 in die kaiserliche Armee unter Bucqoi in Mähren. Der mit den böhmischen Unruhen verbündete Aufstand in Ungarn unter Bethlen Gabor dauert noch fort; gegen diesen Feind ist der Feldzug der kaiserlichen Armee gerichtet, an welchem Descartes teilnimmt. Seine Lobredner wollen, daß er sich in diesem Feldzuge militärisch ausgezeichnet habe, er selbst berichtet nichts davon. Bucquoi nimmt Preßburg, Tirnau, andere feste Städte und fällt im heldenmütigen Kampf bei Neuhausel den 10. Juli 1621. Die Belagerung dieser Stadt wird den 27. Juli aufgehoben, bald darauf verläßt Descartes die kaiserlichen Dienste. Seine Kriegsjahre sind zu Ende. Was er in diesen drei Jahren (1619—1621) mitgemacht hat, war der niederländische Waffenstillstand, die Winterquartiere in Neuburg, der böhmische und der ungarische Feldzug. Es scheint, daß er schon in Neuburg die Absicht hatte, die Kriegsdienste aufzugeben, und von Wien nach Venedig reisen wollte, um von dort zu Fuß nach Loretto zu pilgern. Da rief ihn der Krieg nach Böhmen.

2. Einsamkeit in Neuburg. Innere Krisis.

Man muß tief in Descartes' inneres Leben hineinblicken, um ihn selbst zu finden; seine wichtigsten Erlebnisse sind nicht in Feldzügen und Schlachten, sondern in den Winterquartieren an der Donau und in Böhmen zu suchen, wo er sich ganz seinen Gedanken hingibt.

überall verfolgen ihn wissenschaftliche Interessen. In Ulm lernt er den Mathematiker Faulhaber kennen und bleibt dort einige Monate, in Prag interessiert ihn nichts lebhafter, als was an Tycho de Brahe erinnert; aber am bedeutungsvollsten für seine innere Entwicklung ist jener Winteraufenthalt in Neuburg, wo er in tiefster Einsamkeit, ganz sich selbst überlassen, die Richtung findet, welche ihn allmählich zur Begründung der neuen Philosophie führt.

Es ist die Zeit der Krisis und des Durchbruchs. Seit La Flèche hatten ihn die Zweifel, die er schon gefaßt, nicht ruhen lassen, sie waren ihm in die Pariser Gesellschaft gefolgt, hatten ihn in die Einsamkeit der Vorstadt St. Germain getrieben und in das Garnisonsleben von Breda begleitet. Nur die Mathematik schien ihm sichere Erkenntnisse zu bieten; sie erfüllt ihn ganz und wird auch das Band seiner Freundschaften. Doch löst sie die Zweifel nicht, die ihn beunruhigen; ihre Klarheit macht die andern Wissenschaften nicht heller, die Sicherheit der mathematischen Einsichten hilft nichts gegen die Unsicherheit der philosophischen. Wenn man diese ebenso gewiß machen könnte wie jene, wenn man die Natur der Dinge mit mathematischer Deutlichkeit denkend durchdringen und eine Philosophie nach geometrischer Methode bilden könnte, dann ließe sich ein Lehrgebäude wahrer Erkenntnis aufführen, zwar sehr langsam, aber mit der größten Sicherheit! Dies ist die Aufgabe, die sich in diesem ebenso skeptischen als mathematischen Kopfe vorbereitet hat und jetzt mit seiner innersten Lebensrichtung vereinigt. Die Philosophie liegt vor ihm, wie ein dunkles Chaos; die Mathematik leuchtet ihm in vollster Klarheit. Wenn es möglich wäre, dieses Licht in jenes Chaos eindringen zu lassen! Wie ist es möglich? An dieser Frage sinnt der Geist Descartes', er fühlt sich an der Pforte der Wahrheit und kann nicht hindurch, in jedem einsamen Moment mahnt diese Aufgabe, die er nicht loswerden und lösen kann. Im Gefühl seiner Ohnmacht fleht er um Erleuchtung von oben und gelobt eine Wallfahrt nach Loretto.

Da er die Hilfsquellen nicht in sich finden kann, sucht er sie außer sich; es ist ihm zumute, als ob jemand das Wort des Rätsels ihm zurufen könnte, als ob es irgendwo wie ein geheimer Schatz aufbewahrt werde, gleich dem Stein der Weisen, den nur die Adepten besitzen. Mitten in seinen Zweifeln erwacht in ihm der Zug nach dem Geheimnisvollen und Magischen. In dieser Stimmung hört er von der „Brüderschaft der Rosenkreuzer“ reden, die, auf mystische Weise

entstanden und in die wahre Erkenntnis der Dinge eingeweiht, den Zweck habe, die Welt zu erleuchten und die Wissenschaften von ihren Irrtümern zu erlösen; ihre Mitglieder seien nach außen vollkommen unkenntlich und dürften sich durch nichts verraten. Um so mehr beschäftigen sie die Phantasie der Leute, die fabelhaftesten Gerüchte gehen von Mund zu Mund, Schriften erscheinen für und wider, das Interesse unseres Philosophen selbst wird auf das höchste erregt, eifrig sucht er, einem jener Eingeweihten nahe zu kommen, vielleicht durch eine Schrift, deren Titel sich erhalten hat, und die den Rosenkreuzern gewidmet sein sollte; aber alle seine Bemühungen sind vergeblich gewesen, er hat in seinem Leben nie ein Mitglied jenes Geheimbundes ausfindig machen können. Aus dem einfachen Grunde, weil es keine gab!

Als Descartes sie suchte, war eben erst der Ruf einer solchen Gesellschaft entstanden und gedruckte Schriften in Umlauf (seit 1614), welche die Fama der Rosenkreuzer, ihre reformatorischen Pläne, die Wundergeschichte ihres Stifters und Ordens verkündeten. Die Sache beruhte auf nichts, es war eine reine Fiktion, ein Roman, den der schwäbische Theologe Valentin Andreä (1586—1654) in der wohlgemeinten Absicht ersonnen hatte, der Welt die Magie und deren Pseudoreformatoren durch die übertriebenste Satire zu verleiden und sie auf die echte Reformation durch das biblische und praktische Christentum hinzuweisen. Er wollte eine Zeittorheit geißeln und mußte erfahren, daß er sie durch eine neue Nahrung, die alle Welt begierig verschlang, ungemein gefördert hatte. Überall suchte man die Rosenkreuzer, die nirgends waren. Nie hat eine Satire so sehr die beabsichtigte Wirkung verfehlt und die entgegengesetzte gehabt, sie wurde zur allgemeinen Mystifikation, die erst das Scheinwesen der Rosenkreuzerei hervorrief, selbst einen Mann, wie Descartes, berückte und noch fünfzig Jahre nach ihrer Entstehung einen Leibniz neugierig machte.[1] Aber was soll man sagen, wenn noch in unsern Tagen ein französischer Biograph Descartes' die Rosenkreuzer für bare Münze nahm und sogar vermutete, daß Descartes wirklich ein Mitglied jener Brüderschaft geworden sei, deren Gründer oder damaliges Haupt Andreä gewesen! Freilich habe Descartes stets verneint, Rosenkreuzer zu sein oder welche zu kennen, aber das beweise nichts, denn er durfte es ja nicht sagen.[2]

[1] Bd. III dieses Werkes (4. Aufl.) S. 48 flgd.

[2] Millet: Histoire de Descartes. Vol. I. pg. 93.

Die hilflosen Stimmungen, worin Descartes Wallfahrten gelobt und sich nach den Rosenkreuzern sehnt, gehen vorüber; die Wahrheit läßt sich nicht von außen empfangen, sondern will auf selbstentdecktem und gebahntem Wege gesucht werden; dieser richtige und sichere Weg ist die Methode, schon vorgebildet in der Mathematik und Logik; jetzt gilt es, sie universell, d. h. philosophisch zu machen, zu vereinfachen, von allen Mängeln und Einseitigkeiten zu befreien. Schon erkennt Descartes gewisse Regeln, die dem wahrheitsuchenden Geiste den Weg zeigen: die Erkenntnis reicht nur so weit als das klare und deutliche Denken, die dunklen Vorstellungen müssen in ihre Teile zerlegt und Schritt für Schritt aufgehellt, die klaren so geordnet und verknüpft werden, daß ihr Zusammenhang ebenso einleuchtend ist, wie sie selbst. Zunächst ist alles dunkel. Was daher gefordert wird, ist eine durchgängige und gründliche Analysis unserer Vorstellungen, eine Zerlegung derselben bis in ihre einfachsten Elemente, deren Unzerlegbarkeit gleich ist der absoluten Klarheit und Gewißheit. Diese Regeln wollen nicht bloß gegeben, sondern befolgt sein, sie verlangen eine den innersten Menschen erleuchtende Selbsterkenntnis, die alle Geisteskräfte und darum das ganze Leben in Anspruch nimmt und auf die Selbstbelehrung als seinen alleinigen Zweck richtet. Jede Abhängigkeit von fremden Meinungen ist eine Abweichung von diesem Ziel, ein Fehlschritt in der Lebensrichtung, welche die größte Selbständigkeit im Denken und Urteilen einzuhalten hat; aber diese Selbständigkeit reicht nur so weit als die Gedanken. Weiter soll und darf sie nicht reichen.

Hier ist die Grenze, deren Nichtbeachtung ebenfalls ein Fehlschritt wäre; daher fordert die Selbstbelehrung zugleich die größte Selbstbeschränkung. Das Denken geht seinen eigenen Weg, den zu finden und zu ordnen ein Kopf sich selbst genug ist und besser als viele. Dagegen in der Welt herrscht das Getriebe der menschlichen Interessen, schwierig zu ordnen, mühsam zusammengefügt in den großen sozialen Körperschaften, die allmählich entstanden sind und jeder willkürlich aufgedrungenen Theorie, jeder methodischen Einrichtung, die das Denken nach seiner Richtschnur ihnen geben möchte, widerstreben. Hier scheiden sich genau theoretisches und praktisches Leben, jenes bedarf einer systematischen, von einem Grundgedanken beherrschten Ordnung, während dieses eine solche Ordnung nicht verträgt; daher ist die Reform des Denkens etwas ganz anderes als die der Gesellschaft, und die wahrheitsuchende Selbstbelehrung hat weder die Zeit noch das

Vermögen zur Weltverbesserung. Eine unmittelbare Übertragung der Theorie auf die öffentlichen und praktischen Dinge ist in den Augen Descartes' die verfehlteste Anwendung der Methode und darum ein unmethodisches Verfahren der übelsten Art, welches er grundsätzlich verneint. Ihm gilt die Selbstbelehrung als seine ganze Lebensaufgabe, als eine rein persönliche und private, die für andere nicht einmal ein theoretisches Vorbild sein will. Jenes faustische Wort: „Bilde mir nicht ein, ich könnte was lehren, die Menschen zu bessern und zu bekehren", ist bei ihm nicht der bittere, sondern wohlgemute und bescheidene Ausdruck seiner Lebensrichtung; dieses Nichtkönnen ist hier zugleich ein grundsätzliches Nichtwollen. Was in der Ordnung der öffentlichen Dinge geworden ist, kann nur allmählich geändert und reformiert werden; besser sonst, es bleibt wie es ist, als daß es von einer abstrakten Theorie aus plötzlich umgestürzt wird und die Übelstände ärger werden als zuvor.

Auf eine solche Erwägung gründet Descartes seine konservative Gesinnung. In seinem Denken will er frei sein, darum sucht er die Einsamkeit, vermeidet jede öffentliche Lebensstellung, verhält sich zum Treiben der Welt weniger mithandelnd als betrachtend; in seinen Lebensformen ändert er nichts, er bleibt aus Pietät und Grundsatz treu den Gesetzen seines Landes, der Religion seiner Väter, den Sitten seines Standes, und wo seine Gedanken mit den öffentlichen Autoritäten feindlich zusammenstoßen, da ist er im voraus entschlossen, diese Gedanken lieber nicht zu äußern, als durch ihre Veröffentlichung die Gemüter zu beunruhigen und die in Kirche und Staat eingelebten Vorstellungen zu erschüttern. Diese Denkweise, welcher man den nach außen gerichteten reformatorischen Mut absprechen mag, aber eine weise Vorsicht, ein reifes, welterfahrenes Urteil und eine große Menschenkenntnis zuerkennen muß, ist in Descartes schon methodisch befestigt, als er, ein fünfundzwanzigjähriger Mann, die Kriegsdienste verläßt. Seine Bekenntnisse über diesen Punkt sind so einfach und ungekünstelt, daß man sie nicht gelesen haben muß, wenn man die vorsichtige, bisweilen ängstliche Haltung Descartes' für charakterlos ansieht.

„Ich war", schreibt er in seiner Abhandlung von der Methode, „damals in Deutschland, wohin mich der Anlaß des Krieges, der dort noch nicht beendet ist, gerufen hatte, und als ich von der Kaiserkrönung wieder zum Heere zurückgekehrt war, verweilte ich den Anfang des Winters in einem Quartier, wo ich ohne jede zerstreuende Unterhaltung

und überdies auch glücklicherweise ohne alle beunruhigende Sorgen und Leidenschaften den ganzen Tag allein in meinem Zimmer eingeschlossen blieb und hier alle Muße hatte, mit meinen Gedanken zu verkehren. Unter diesen Gedanken führte mich einer der ersten zu der Betrachtung, daß Werke, die aus heterogenen Stücken zusammengesetzt sind, oft nicht so vollkommen sind als solche, die ein Einziger ausführt. So sieht man, daß die Gebäude, die ein und derselbe Baumeister unternommen und vollendet hat, gewöhnlich schöner und besser geordnet sind als die, welche mehrere auszubessern bemüht waren, indem sie alte, zu andern Zwecken gebaute Mauern benutzten." „Freilich sehen wir nicht, daß man alle Häuser einer Stadt über den Haufen wirft, bloß in der Absicht, sie in anderer Gestalt wiederherzustellen und schönere Straßen zu machen, wohl aber findet man, daß viele Leute die ihrigen abtragen lassen, um sie wiederaufzubauen, und manchmal sogar dazu gezwungen werden, wenn die Häuser in Gefahr einzufallen und ihre Grundlagen nicht fest genug sind. Demgemäß war ich überzeugt, daß es wahrlich ganz unvernünftig sein würde, wenn ein Privatmann den Staat oder auch nur die gewöhnlichen Wissenschaften und deren festgestelltes Schulsystem so reformieren wollte, daß er alles darin von Grund aus änderte und das Ganze umstürzte, um es wiederherzustellen; dagegen glaubte ich, was meine persönlichen Ansichten betreffe, nichts besseres tun zu können, als sie einmal gründlich abzulegen, um dann nachträglich entweder andere oder auch sie selbst wieder an ihre Stelle zu setzen, nachdem sie von der Vernunft gerechtfertigt worden. Und ich war gewiß, daß es mir auf diese Art gelingen würde, mein Leben weit besser zu führen, als wenn ich nur auf alte Grundlagen baute und Grundsätze festhielt, welche ich mir in meiner Jugend hatte einreden lassen, ohne je ihre Wahrheit zu prüfen. Obwohl ich auch hier mancherlei Schwierigkeiten bemerkte, so waren sie doch nicht heillos und mit denen nicht zu vergleichen, die in öffentlichen Dingen die Reformation der kleinsten Verhältnisse mit sich führt. Die großen Körper der Gesellschaft lassen sich nur mit vieler Mühe wiederaufrichten, wenn sie am Boden liegen, oder aufhalten, wenn sie schwanken, und ihr Sturz ist allemal sehr schwer. Was aber ihre Mängel angeht, so hat dieselben der Gebrauch der Zeit immer gemildert und sogar viele davon, denen sich mit keiner Klugheit so gut beikommen ließe, unmerklich abgestellt oder verbessert, und zuletzt sind diese Mängel fast in allen Fällen erträglicher als ihre Umwandlung. Es verhält sich damit

ähnlich wie mit den großen Wegen, die sich zwischen den Bergen hinwinden und durch den täglichen Gebrauch allmählich so eben und bequem werden, daß man weit besser tut, ihnen zu folgen als den geraden Weg zu nehmen, indem man über Felsen klettert und in die Tiefe jäher Abgründe hinabsteigt. Darum werde ich nie jene unruhigen und verworrenen Köpfe gutheißen können, die, ohne von Geburt oder Schicksal zur Führung der öffentlichen Angelegenheiten berufen zu sein, doch fortwährend auf diesem Gebiete nach Ideen reformieren wollen; und wenn ich dächte, daß diese Schrift irgend etwas enthielte, das mich in den Verdacht einer solchen Torheit bringen könnte, so würde es mir sehr leid sein, ihre Veröffentlichung zugelassen zu haben. Meine Absicht hat sich nie weiter erstreckt als auf den Versuch, meine eigenen Gedanken zu reformieren und auf einem Grunde aufzubauen, der ganz in mir liegt. Wenn ich nun von meinem Werke, weil ich damit zufrieden bin, euch hier das Modell zeige, so geschieht es nicht, weil ich irgendwem raten will es nachzuahmen. Andere, die Gott besser mit seinen Gaben ausgestattet hat, mögen vielleicht Größeres im Sinn haben, doch fürchte ich, daß meine Absicht schon für viele zu kühn ist. Schon der Entschluß, sich aller Meinungen, die man ehedem gläubig aufgenommen hat, zu begeben, ist kein Vorbild für jedermann." Nachdem Descartes seine Methode und deren Grundsätze nach der theoretischen und praktischen Seite entwickelt und als seine Lebensmaximen ausgesprochen hat, fährt er so fort: „Da ich nun diese Lebensgrundsätze gefaßt und nebst den Glaubensvorschriften, die bei mir stets die ersten im Ansehen waren, sicher gestellt hatte, glaubte ich, den übrigen Teil meiner Ansichten mit voller Freiheit aufgeben und prüfen zu dürfen. Dies aber, so hoffte ich, würde im lebendigen Verkehre mit Menschen aller Art besser vonstatten gehen, als wenn ich noch länger in meiner Zelle, wo ich alle diese Gedanken gehabt hatte, eingeschlossen bliebe. Darum begab ich mich noch vor Ende des Winters auf Reisen. Und während der ganzen Zeit der neun folgenden Jahre tat ich nichts, als bald da bald dort in der Welt umherschweifen, denn ich wollte in ihren Komödien lieber Zuschauer als Akteur sein; bei jeder Sache erwog ich sorgfältig, was dieselbe bedenklich machen und uns Anlaß zur Täuschung geben könnte, und so schaffte ich im Laufe der Zeit alle Irrtümer mit der Wurzel fort, die sich ehedem eingeschlichen hatten. Nicht daß ich deshalb die Skeptiker nachgeahmt hätte, die nur zweifeln, um zu

zweifeln, und immer unentschieden sein wollen; vielmehr war meine Absicht die entgegengesetzte: ich wollte mir Sicherheit verschaffen und den schwankenden Boden und Sand beiseite werfen, um Gestein oder Schiefer zu finden." „So lebte ich nun nach außen ganz wie die Leute, die weiter nichts zu tun haben als ein angenehmes und harmloses Leben zu führen, die sich bestreben, ihre Vergnügungen von den Lastern zu trennen und, um ihre Muße zu genießen, ohne sich zu langweilen, alle ehrbaren Zerstreuungen mitnehmen. Doch unter dieser Außenseite ließ ich nicht ab, in der Ausführung meines Planes vorwärts zu schreiten und in der Erkenntnis der Wahrheit vielleicht mehr zu gewinnen, als wenn ich nie etwas anderes getan hätte als Bücher lesen und mit Gelehrten umgehen."[1]

3. Die Epoche des Durchbruchs.

Wir haben an dieser Stelle die Selbstbekenntnisse Descartes' um ihrer biographischen Bedeutung willen so ausführlich reden lassen. Obwohl sie einen Zeitpunkt seines Lebens erleuchten, der achtzehn Jahre früher ist als ihre Veröffentlichung, so kann bei der Wahrheitsliebe und genauen Selbstkenntnis Descartes', die jede Gedächtnistäuschung über den eigenen Entwicklungsgang ausschließt, nicht der mindeste Zweifel an der historischen Treue jener Schilderung bestehen, die zur Einsicht in die Epoche des Durchbruchs die einzige, völlig ungetrübte und authentische Quelle ausmacht.

Es ist demnach sicher, daß Descartes die Schule als Skeptiker verließ, die Wahrheit suchend, des Weges unkundig und bedürftig, daß ihm das wegweisende Licht in der Einsamkeit seines winterlichen Aufenthaltes zu Neuburg im Jahre 1619 aufging, daß er hier zum ersten Male die Notwendigkeit und Möglichkeit einsah, die analytische Methode auf den menschlichen Geist und seine Erkenntniszustände anzuwenden mit derselben Sicherheit und demselben Erfolge, die in der Geometrie durch ihn selbst gefunden und auf das glücklichste erprobt waren. Der Grundgedanke der analytischen Geometrie stand ihm fest, als er den großen Entschluß faßte, an die Stelle der Größen sich selbst zu setzen, den eigenen Geist und seine Erkenntniszustände zu analysieren, um das Dunkel zu verscheuchen und zur Klarheit zu gelangen, sein ganzes Leben demgemäß einzurichten und zu befruchten, damit es der

[1] Discours de la méthode. Part. II. et III. Vgl. meine Übersetzung S. 12—16. S. 27 u. 28.

beständige und lohnende Gegenstand dieses schwierigen und beispiellosen Experimentes sei. In diesem Vorsatz sind alle jene Regeln enthalten, die er schon damals zu seiner Richtschnur machte. Noch fühlt er sich weit vom Ziel, das er langsam und sicher erreichen will, aber er fühlt sich auf dem Wege. Mit dreiundzwanzig Jahren ist man noch kein Menschenkenner, noch nicht im Besitze jener Selbsterfahrung, die einer gründlichen und methodischen Selbstprüfung vorausgehen soll. Daher vertagt Descartes die Geistesoperation, die er an sich selbst ausführen will, bis zur Vollendung der Wanderjahre und stellt von jetzt an seine Reisen in den Dienst seiner Lebensaufgabe und Methode. Das Ziel, das auf diesem Wege gesucht wurde, konnte kein anderes sein als die Prinzipien der neuen, von Descartes begründeten Philosophie. Der Keim dazu entstand in der Wintereinsamkeit von Neuburg, aber es bedurfte neun Jahre, bevor dieser Embryo zu voller Reife gedieh. Die Gewißheit des Durchbruchs erfüllte sein Gemüt mit enthusiastischer Freude, die Aussicht öffnete sich, und in der Ferne leuchteten ihm die olympischen Höhen der Erkenntnis. Wir brauchen sein eigenes Bild.

Es scheint, daß der Tag dieser merkwürdigen Lebensepoche bestimmt werden kann: es war der 10. November 1619. In dem Tagebuch des Philosophen, das jener Zeit angehört und leider verloren ist, — wir kennen es nur aus den Berichten Baillets und unvollkommenen Abschriften, die Leibniz gemacht und zuerst Foucher de Careil veröffentlicht hat, — befand sich eine Aufzeichnung mit der Überschrift «Olympica» und der Randbemerkung: „Am 10. November ist mir das Licht einer wunderbaren Entdeckung aufgegangen (coepi intelligere fundamentum inventi mirabilis)". In Leibnizens Abschrift ist das Jahr 1620 genannt, nach Baillets Angabe lauteten die Worte Descartes: „Am 10. November 1619 entdeckte ich, von Enthusiasmus erfüllt, die Grundlagen einer bewunderungswürdigen Wissenschaft (cum plenus forem enthusiasmo et mirabilis scientiae fundamenta reperirem)". Die Selbstbekenntnisse des Philosophen bezeichnen ohne alle näheren Umstände den Anfang des Winters 1619 als die Epoche des Durchbruchs. In einer weiteren Aufzeichnung des Tagebuchs heißt es: „Ich werde vor Ende November in Loretto sein, vor Ostern meine Abhandlung vollenden und sie veröffentlichen, wie ich es heute, den 23. September 1620, versprochen habe". Der Gegenstand dieser Abhandlung konnte nur jene Entdeckung sein, für welche die Wallfahrt nach Loretto gelobt war. Die Pilgerreise erfolgte fünf Jahre später, die Ver-

öffentlichung des Werkes nach siebzehn und, wenn die Grundlagen des Systems darunter verstanden sind, erst nach zwanzig Jahren.

Die Angaben über die erste Entdeckung sind schwankend; Millet will die «scientia mirabilis» und das «inventum mirabile» für zwei verschiedene gehalten wissen, deren erste Descartes den 10. November 1619, die andre den 11. November 1620 gemacht habe; der Gegenstand jener sei die neue Methode der Philosophie und zugleich die analytische Geometrie gewesen, der Gegenstand dieser unbekannt, wahrscheinlich speziell mathematischer Art und auf Gleichungen bezüglich. Ich bemerke, daß diese Kombination aus der Luft gegriffen ist. In der Handschrift Descartes', soweit Leibniz dieselbe kopiert und Foucher de Careil sie mitgeteilt hat, steht vom 11. November 1620 kein Wort. Im Text heißt es: „Im Jahr 1620 ist mir das erste Licht einer wunderbaren Erfindung aufgegangen"; am Rand ist als Datum der 10. November bemerkt, und weiter ist zu lesen, daß Descartes im November 1620 von Venedig nach Loretto pilgern wollte.

Alles erwogen und an Descartes' Selbstbekenntnissen geprüft, erscheint als die sicherste Annahme, daß der 10. November 1619 der epochemachende Tag war, wo der erste fortwirkende Gedanke seiner Philosophie geboren wurde. (Das Jahr 1620 in Verbindung mit diesem Datum ist wahrscheinlich ein Schreibfehler, den Leibniz gemacht hat.)

Baillet berichtet aus dem Tagebuch Descartes', daß dieser unmittelbar nach den enthusiastischen Erregungen des folgereichen Tages drei merkwürdige Träume gehabt, die er ausführlich beschrieben und als Sinnbilder seiner Vergangenheit und Zukunft gedeutet habe. Im ersten sah er sich gelähmt, vom Sturme getrieben, in einer Kirche Schutz suchend, im zweiten glaubte er eine donnerähnliche Stimme zu hören und erblickte lauter Feuerfunken um sich her, im dritten schlug er die Gedichte des Ausonius auf und las die Worte: «Quod vitae sectabor iter?» Nach langer Ohnmacht und inneren Stürmen hatte Descartes am Tage vorher die Stimme der Wahrheit vernommen, plötzliche Helle gesehen und seinen Lebensweg gefunden.[1]

---

[1] In den «Olympica» (nach Leibnizens Abschrift) findet sich nach der Zeitangabe seiner ersten „wunderbaren Entdeckung" unmittelbar folgende Stelle: „Im November 1619 habe ich von einem Gedichte geträumt, das mit den Worten begann: Quod vitae sectabor iter?" (Oeuvres, T. X, pg. 216). Auch daraus läßt sich schließen, daß unmittel-

Drittes Kapitel.

Fortsetzung. B. Reisen und zweiter Aufenthalt in Paris (1621—1628).

Acht Monate vergehen, bevor Descartes von Ungarn, wo er die Kriegsdienste verlassen hat, seine Rückkehr nach Frankreich vollendet; es ist ihm erwünscht, noch einige Zeit zu wandern, denn seine Reisen sind seine Studien in dem großen Buche der Welt, und seine Heimat ist gerade in diesem Augenblicke wenig begehrenswert; der Wiederausbruch der Hugenottenkriege in Frankreich und die Pest, die seit einem Jahr in Paris herrscht, sind zwei Umstände, die ihm ein längeres Verweilen im Auslande willkommen machen. Er reist durch Mähren und Schlesien nach der Mark Brandenburg und Pommern, wo wir ihn im Anfang des Herbstes 1621 finden, von hier nach Mecklenburg und Holstein, dann von Emden zur See nach Westfriesland und besteht während der Küstenfahrt ein Abenteuer, das er selbst in einer Aufzeichnung aus jener Zeit (unter der Überschrift «Experimenta») erzählt hat[1], und wobei seine Geistesgegenwart und moralische Kraft eine glückliche Probe bestanden. Die Schiffer, mit denen er fährt, wollen ihn berauben und töten; überzeugt, daß der fremde Mann ihre Sprache nicht versteht, verhandeln sie die Sache ganz offen, aber Descartes merkt, was sie vorhaben, zückt schnell seinen Degen und weiß durch die entschlossenste Haltung die Räuber dergestalt einzuschüchtern, daß er sich und seinen Diener rettet. Von Westfriesland geht er nach Holland, wo er einen Teil des Winters bleibt, er besucht im Haag den Hof des Prinzen von Oranien, unmittelbar darauf in Brüssel den der Infantin Isabella.

Im März 1622 kehrt er nach Frankreich zurück, nimmt sein mütterliches Erbteil in Besitz und begibt sich im Februar 1623 nach Paris. Unter den Tagesneuigkeiten, welche die geselligen Kreise der Hauptstadt beschäftigen, stehen die Kriegsereignisse in Deutschland und der Geheimbund der Rosenkreuzer obenan. Niemand kann über den deutschen Krieg und die jüngsten Weltbegebenheiten unterrichteter sprechen als Descartes, dessen Erzählungen mit der größten Spannung gehört werden; auch hat sich das Gerücht verbreitet, daß Mitglieder

bar vorher nicht „das Jahr 1620", sondern 1619 zu lesen ist, mit der Randbemerkung: am 10. November u. s. f. Zu vgl. Foucher de Careil: Oeuvres inédites de Descartes I. (Paris 1859) Préf. IX—XIII. Introd. XI—XV. Millet: Hist. de Descartes I. pg. 74—82 pg. 96—98. Oeuvres T. X. pg. 179—188 (hierzu pg. 173—175).

[1] Oeuvres T. X. pg. 189—190.

der Rosenkreuzer, dieses Ordens der „Invisiblen", in Paris seien, daß Descartes mit ihnen in nächster Verbindung stehe, ja selbst dem geheimnisvollen Orden angehöre. Die Sache der Rosenkreuzer wird auch hier zu einem Gegenstand literarischer Kontroversen; Mersenne ist darüber in einem Streit mit dem englischen Naturphilosophen Robert Fludd begriffen, der die Rosenkreuzer verteidigt, während Gassendi, der mit Descartes um den Ruhm, der erste Philosoph Frankreichs zu sein, später wetteifern sollte, sich auf die Seite der Gegner stellt. Nach neun Jahren trifft Descartes mit seinem alten Freunde Mersenne wieder zusammen, der, inzwischen nach Paris zurückgekehrt, im Kloster nahe der Place royale wohnt und sich eben mit der Herausgabe seines Kommentars der Genesis beschäftigt. Was die Rosenkreuzer betraf, so konnte Descartes den neugierigen Fragern scherzhaft erwidern, seine Gegenwart beweise, daß er keiner der „Invisiblen" sei.

Diesmal dauert sein Aufenthalt in Paris nur wenige Monate. Nachdem er in der Bretagne seine Familie wiedergesehen und in Poitou seine Güter verkauft hat, begibt er sich im September 1623 von neuem auf Reisen, die jetzt nach dem Süden gerichtet sind. Er will Italien kennen lernen und in Rom einen Teil des Jubeljahres erleben, welches Weihnachten 1624 beginnen soll. Zu dieser Zeit ist die päpstliche Stadt gleichsam ein Kompendium von ganz Europa. Er nimmt seinen Weg durch die Schweiz nach Tirol und besucht in Innsbruck den Hof des Erzherzogs Leopold; von da geht er nach Venedig und ist am Himmelfahrtstage ein Zeuge der großen Meeresfeier; dann pilgert er nach Loretto, um zu erfüllen, was er fünf Jahre vorher in Neuburg gelobt hatte. Mit dem Beginn der Feste ist er in Rom und verweilt hier bis zum nächsten Frühjahr. Auf der Rückkehr sieht er Florenz und den Hof des Großherzogs Ferdinand II., aber nicht Galilei, den größten Mann der Zeit, der in seinem Leben noch verhängnisvoll werden sollte. Der Angabe, daß er die Bekanntschaft Galileis gemacht habe, widerspricht seine eigene Erklärung in einem späteren Briefe an Mersenne.[1] Über Piemont und die Alpen kehrt er noch vor Mitte des Jahres 1625 nach Frankreich zurück.

Die drei folgenden Jahre bleibt Descartes mit wenigen Unterbrechungen in Paris, wo er gegen Anfang des Sommers eintrifft. Kurz vorher scheint er die Absicht gehabt zu haben, ein ihm angebotenes und seinem Range entsprechendes Amt in Chatellerault zu kaufen, doch

[1] Oeuvres T. II. pg. 388.

bald gibt er die Idee, wenn sie je ernstlich gefaßt war, wieder auf und wahrt, dem ersten Entschlusse treu, seine volle Unabhängigkeit und Muße. Der Kreis seiner wissenschaftlichen Bekannten und Freunde vermehrt sich, er wird von allen Seiten gesucht und gilt schon als einer der ersten Mathematiker und Philosophen des Zeitalters. Zu diesem Kreise gehören die bedeutendsten Mathematiker, Physiker und Theologen der Hauptstadt: ich nenne die Namen Hardy, de Beaune, Morin, Desargues, den Ingenieur Villebressien, den Schriftsteller Balzac, die Theologen Gibieuf, de la Barde, de Sancy und vor allen als den ersten Gönner Descartes' den Kardinal Bérulle. Wir finden in den folgenden Jahren Villebressien und den Abbé Picot mit Descartes in naher Verbindung; seine vertrautesten Freunde sind noch von dem ersten Pariser Aufenthalt her Mersenne und Mydorge, der, eben damals mit optischen Versuchen und Studien beschäftigt, in Descartes die Untersuchungen anregt, deren spätere Frucht seine Dioptrik war. Beide werden in diesen Studien von einem der ersten optischen Künstler in Paris, dem wissenschaftlich und technisch gleich bedeutenden Ferrier unterstützt, der die Instrumente ausführt, die Mydorge entwirft, und bei welchem Descartes selbst sich in der Kunst übt Gläser zu schleifen.. Er schätzte Ferrier so sehr, daß er seine später so sorgfältig gesuchte und behutsam gewahrte Einsamkeit in Holland mit keinem lieber geteilt hätte.

Aus dem Hause des ihm befreundeten Le Vasseur d'Étioles, wo Descartes zuerst seine Wohnung genommen, hatte er sich im August 1626 wieder in die Vorstadt St. Germain zurückgezogen, um einige Zeit einsamer zu leben. Als er in das Haus Le Vasseur und in den größeren Kreis seiner Freunde zurückkehrt, beginnt von neuem der wissenschaftlich gesellige Verkehr, und es bildet sich in diesem Hause eine kleine Akademie, deren Mittelpunkt Descartes ist. Hier äußert er in geselligen Gesprächen zuerst seine philosophischen, in der Einsamkeit gereiften Gedanken, die durch ihre Neuheit und Tiefe so überraschend und einleuchtend wirken, daß schon jetzt Freunde, Gelehrte und Buchhändler ihn bestürmen, seine Ideen der Welt mitzuteilen. Doch Descartes war entschlossen, bei diesem Werke sich vor jeder Übereilung und jedem Vorurteile zu hüten, die Saat in seinem Geiste noch zu pflegen und mit der Ernte zu warten, bis der Zeitpunkt der vollkommensten Reife auch in seinem Lebensalter gekommen sei. Bald werden ihm Gesellschaft und Besuche wieder lästig, von neuem erwacht das un=

widerstehliche Bedürfnis nach Einsamkeit, er flieht aus dem befreundeten Hause und verbirgt sich am Ende von Paris in einer nur den vertrautesten Freunden bekannten Wohnung (Sommer 1628). Le Vasseur sucht ihn umsonst; endlich trifft er den Diener, den er nötigt, ihm die Wohnung zu zeigen, und hier findet er Descartes, den er eine Zeitlang ungesehen beobachtet, um 11 Uhr nach seiner Gewohnheit im Bett meditierend und von Zeit zu Zeit schreibend.

Als Descartes das erstemal Frankreich verließ, hatte sich eben Ludwig XIII. von der mütterlichen Bevormundung losgemacht und unter die Leitung seines Günstlings begeben; als er nach Paris zurückkehrt, ist diese Favoritenherrschaft vorüber, und neben dem matten König erhebt sich ein bedeutender, zum Regieren wirklich berufener Staatsmann. Das Jahr vorher war Richelieu Kardinal geworden, zwei Jahre später tritt er unter dem wiedererneuten Einfluß der Königinmutter in den Staatsrat, bald ist er der erste Minister, in Wahrheit der alleinige Regent. Die Politik dieses Mannes duldet im Innern Frankreichs keine dem königlichen Regiment widerstrebende oder bedrohliche Macht und fordert aus diesem Interesse die Unterwerfung und Entwaffnung der Protestanten und ihrer Sicherheitsplätze, deren wichtigster La Rochelle ist. Die Stadt soll ausgehungert und deshalb so belagert und eingeschlossen werden, daß die Zufuhr und die Entsetzung unmöglich ist; die Belagerungskunst hatte bei der Lage der Stadt die größten Schwierigkeiten zu besiegen, und daß sie es vermocht hat, macht die Belagerung von La Rochelle denkwürdig in der Geschichte der Kriegskunst. Eine Menge Neugieriger strömen herbei, um diese Werke der Kriegskunst zu sehen, unter ihnen Descartes, der sich vor La Rochelle für die verlorene Einsamkeit in Paris entschädigt. Sein Freund Desargues hatte als Ingenieur bei den Belagerungsmaschinen mitgewirkt und machte Descartes zuerst mit Richelieu bekannt. Der König selbst ist gegenwärtig, und für die Edelleute, welche die Neugierde herbeigeführt hat, ziemt es sich nicht, bloß Zuschauer zu sein. Auch Descartes ist im Gefolge des Königs, als dieser eine Rekognoszierung der englischen Flotte, welche die Belagerten vergeblich zu entsetzen sucht, unternimmt und später in die freiwillig übergebene Stadt einzieht. Anfang November 1628 kehrt Descartes von diesem seinem letzten Feldzuge (wenn man so sagen darf) nach Paris zurück; es sind gerade neun Jahre, daß er in Neuburg an der Donau zuerst den Weg erblickte, auf dem er jetzt dicht vor dem Ziele steht.

Wenige Tage nach seiner Rückkunft feierte Descartes einen Sieg, der ihm unvergeßlicher blieb als seine Feldzüge, es war ein Triumph seiner Methode, eine wohlbestandene Probe derselben vor einem erwählten Kreise bedeutender und angesehener Männer. Wenn neue Ideen in der Luft sind, glauben viele, sie schon ergriffen zu haben, und neben dem wahren und seltenen Entdecker findet sich allemal eine Menge vermeintlicher Neuerer, die sich und andere täuschen. Gewöhnlich haben diese Leute Kenntnisse aller Art, gerade soviel als sie zur Schau tragen, eine kecke Zuversicht im Auftreten, eine erstaunliche Schlagfertigkeit und gesellschaftliche Gewandtheit im Reden: lauter Eigenschaften, welche namentlich die vornehme Welt, die Gold und Katzengold bisweilen schwer unterscheidet, zu blenden imstande sind. Ein Typus dieser Art, der schon Aufsehen in Paris erregt hatte, war ein gewisser Chandoux, Mediziner und Chemiker seines Zeichens; Aristoteles und die Scholastik waren in seinem Munde abgemachte und veraltete Standpunkte; er wußte gegen dieselben so modern zu sprechen, wie Bacon, Hobbes und Gassendi, sein drittes Wort war „die neue Philosophie", die neuen unerschütterlichen Prinzipien, die er selbst gefunden zu haben sich rühmte. Den päpstlichen Nuntius Marquis de Baigné hatten diese Prahlereien wirklich geblendet; er wünschte dieses Licht in seinem Kreise leuchten zu lassen und lud, um Chandoux zu hören, eine Gesellschaft der notabelsten Leute. Unter den Geladenen war außer dem Kardinal Bérulle auch Descartes, Mersenne, Villebressieu u. a. Chandoux sprach vorbereitet, geläufig, blendend, und sein Vortrag gewann den lauten Beifall dieser erlesenen Zuhörerschaft. Descartes sagte nichts. Der Kardinal Bérulle, der es bemerkt, frägt ihn um seine Meinung; er antwortet ausweichend und zurückhaltend, als ob nach dem Beifall solcher Männer nichts weiter zu sagen wäre; endlich, von allen Seiten gedrängt, sein Urteil abzugeben, geht er auf den Vortrag ein, lobt die fließende Rede, auch die Freimütigkeit, womit sich Chandoux gegen die herkömmliche Philosophie und für eine völlig unabhängige erklärt habe. Was aber die vermeintlich neuen Prinzipien betreffe, so müsse er zweifeln, ob sie die Probe der Wahrheit aushalten. Descartes sah ein Beispiel jener Selbsttäuschung vor sich, die er auch an sich erfahren, unzähligemal an andern erlebt, bis auf den Grund durchschaut und völlig bemeistert hatte.

Die Gelegenheit bot sich, ein Exempel zu statuieren. Man müsse einen Probierstein haben, um Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden;

wer dieses Mittel nicht besitze, tappe im Dunkeln; er mache sich anheischig, die augenscheinlichste Wahrheit, die man ihm geben wolle, so zu widerlegen und den augenscheinlichsten Irrtum so zu beweisen, daß man genötigt sei, seine Gründe gelten zu lassen. Der Doppelversuch wird sogleich gemacht und von Descartes durch zwölf Gründe von zunehmender Wahrscheinlichkeit siegreich durchgeführt. Er will gezeigt haben, daß aus unbewiesenen Gründen nichts für wahr oder falsch gelten dürfe, und Scheingründe nichts beweisen, daß alles bisherige Philosophieren, auch wenn es noch so modern klinge, auf Scheingründen beruhe, und es in diesem Punkte mit Chandoux' neuer Philosophie nicht um ein Haar besser bestellt sei als mit der alten und herkömmlichen, die jener verachte. Ohne den Probierstein der Wahrheit gibt es in der menschlichen Erkenntnis kein Mittel gegen die Falschmünzerei. Chandoux scheint diese Kunst in andern Dingen noch besser verstanden zu haben als in der Philosophie, er übte sie am Gelde und wurde als Falschmünzer auf dem Grèveplatz gehängt.

Descartes macht aus seinem Probierstein kein Geheimnis und erklärt den Zuhörern, die das Experiment überzeugt und nach einem tieferen Einblick begierig gemacht hatte, daß alle Wahrheit nur durch *methodisches* Denken zu entdecken sei und die Probe desselben bestehen müsse. Auf den Kardinal Bérulle hatte der ganze Vorgang den größten Eindruck hinterlassen; er erkannte in Descartes den bahnbrechenden, zur Reformation der Philosophie berufenen Kopf, einen Erneuerer der Wissenschaft, der für Frankreich werden könnte, was Bacon für England geworden; in einer vertrauten Unterredung verpflichtete er ihn förmlich, ein Werk über seine Methode zu schreiben und der Welt mitzuteilen. Die Zusprache eines solchen Mannes mußte den Philosophen in dem schon gereiften Entschluß bestärken, von jetzt an ganz der Ausführung seines Werkes zu leben. Zu seiner völligen Sammlung bedurfte er einer Muße und Einsamkeit, die ihm Paris nicht gewährte. Es scheint, daß er noch einige Zeit in der Nähe von Paris auf dem Lande gelebt und hier vielleicht den ersten Entwurf seiner Methodenlehre: „Regeln zur Richtschnur des Geistes (regulae ad directionem ingenii)" niedergeschrieben hat, wovon sich nur ein Bruchstück erhalten.

Nachdem er sorgfältig erwogen, wo er sich und seiner Sache am besten in ungestörter Muße leben könne, geht er für die nächsten zwanzig Jahre nach Holland.

Viertes Kapitel.

Dritte Lebensperiode (1629—1650). Die Zeit der Werke.

A. Aufenthalt in den Niederlanden.

I. „Die holländische Einsiedelei."

Die Wanderjahre sind zu Ende. Descartes hat ein großes Stück Welt gesehen, das Menschenleben in seinen verschiedensten Formen kennen gelernt und in seinen unfreiwilligen Verblendungen beobachtet; er ist ein großer Prüfer menschlicher Meinungen, ein Meister im Durchschauen des Irrtums geworden; sein Geist ist so kritisch gerichtet, so methodisch geübt in der Unterscheidung des Wahren und Falschen, so geschärft durch umfassende Menschenkenntnis, so unverblendet durch die Scheinwerte der Welt, daß er jetzt reif ist, das schwierige Experiment der Selbstprüfung zu unternehmen und die Wahrheit in sich selbst zu finden. Wir erwarten von ihm keine Reisebeschreibungen, keine Schilderungen der Höfe und Heere, der Länder und Städte, die er gesehen, sondern eine tief eindringende, von keiner Zweifelsfurcht beschränkte Analyse der menschlichen Erkenntnis. Er wollte sich selbst als Repräsentant des menschlichen Bewußtseins erscheinen, als Beispiel eines von Welt- und Lebenserfahrung erfüllten Geistes, wie Montaigne gewesen; auf diesem Niveau mußte er stehen, um hier die Zweifel zu überwinden, die bei jenem die letzte und reifste Frucht seiner Erfahrungen blieben. Deshalb war Descartes gereist, nicht etwa, um die Abenteuer eines französischen Kavaliers zu erzählen. Man kennt ihn nicht, wenn man (mit einem seiner heutigen Landsleute) den Weltmann und den Philosophen für zwei Personen ansieht, in welche Descartes zerfällt. Der Weltmann macht die Vorschule des Philosophen. So lag es den eigenen Bekenntnissen gemäß in seinem Lebensplan. Jetzt stand er am Ziel, von wo der Weg nicht weiter nach außen, sondern allein nach innen gerichtet sein sollte. Jetzt suchte er, wie einst Montaigne, „das stille Plätzchen".

Die Erwartung der Welt war dem Wege Descartes' vorausgeeilt. Als er Paris verließ, war er mit der Methode seiner Untersuchung, mit der skeptischen und negativen Begründung der neuen Lehre im reinen, noch nicht mit der positiven. Daß die Welt ein solches Werk von ihm erwartete und sogar glaubte, er habe es schon vollbracht, trieb ihn dazu, jetzt ernstlich an die Sache zu gehen. Die Männer, auf deren Urteil er das größte Gewicht legte, sollten sich in ihrer Meinung von ihm nicht getäuscht haben. Wenigstens schildert Descartes selbst,

als er sieben Jahre später (1636) auf die Periode seiner Wanderungen (1619—1628) zurückblickt, diese Beweggründe als die letzten, die ihn vermocht hätten, sich ganz in die Werkstätte des Philosophen zurückzuziehen. „Diese neun Jahre verflossen, ohne daß ich in den Streitfragen der Gelehrten mich entschieden oder den Anfang zur Grundlegung einer gewisseren Philosophie als die gewöhnliche gemacht hatte. Das Beispiel so vieler vorzüglicher Geister, die vor mir dieselbe Absicht gehabt und, wie mir schien, verfehlt hatten, ließ mich der Schwierigkeiten so viele in dieser Sache finden, daß ich das Unternehmen noch nicht so bald gewagt hätte, wäre nicht der Ruf verbreitet worden, ich sei damit zustande gekommen. Ich kann nicht sagen, worauf diese Meinung sich gründete, und sollte ich durch meine Äußerungen sie mitveranlaßt haben, so besteht meine einzige Schuld darin, daß ich offener, als sonst wohl studierte Leute zu tun pflegen, meine Unwissenheit bekannte und auch die Gründe darlegte, warum mir vieles, was andere für sicher hielten, ungewiß erschien, nicht aber, daß ich mich einer Lehre gerühmt hätte. Doch zu ehrlich, um für mehr gelten zu wollen als ich war, hielt ich es jetzt für meine Pflicht, mit allen Kräften zu versuchen, ob ich den Ruf, der mir zuteil geworden, verdienen könnte. Deshalb habe ich gerade vor acht Jahren den Entschluß gefaßt, alle Orte, wo ich Bekannte finden konnte, zu vermeiden und mich hierher zurückzuziehen, in ein Land, wo lange Kriege die Folge gehabt, daß die Heere, die man unterhält, nur um so sicherer die Früchte des Friedens genießen lassen, und wo unter der Masse eines großen und sehr tätigen Volks, das mehr für seine eigenen Angelegenheiten sorgt als sich um fremde kümmert, ich, ohne die Annehmlichkeiten der volkreichsten Städte zu entbehren, ebenso einsam und zurückgezogen habe leben können, als in den entlegensten Wüsten."[1]

Um seinem Werke mit völliger Freiheit zu leben, bedurfte Descartes ein günstiges Klima und ungestörte Einsamkeit: beides entbehrte er in Frankreich und Paris, beides fand er in Holland, wohin er sich im Anfange des Frühjahrs 1629 begab, gerade zehn Jahre, nachdem er Breda verlassen. Mit der größten Vorsicht schützt er sich gegen alle äußeren Störungen. Er verabschiedet sich schriftlich von seiner Familie und nimmt in Paris nur von den vertrautesten Freunden Abschied. Der Abbé Picot besorgt seine ökonomischen Angelegenheiten, Mersenne die literarischen, namentlich geht der größte Teil der Briefe,

[1] Oeuvres T. VI. Disc. de la méthode. Part. III. pg. 30—31.

welche Descartes nach Frankreich schreibt und von dort empfängt, durch seine Hand. Die zudringliche Neugierde soll nicht wissen, wo er lebt. Er verheimlicht seinen Aufenthalt, selbst durch falsche Data, wechselt ihn oft und hat den verborgensten am liebsten: Vorstädte, Dörfer, abgelegene Landhäuser. Auch für seine Korrespondenz in Holland hat er an verschiedenen Orten befreundete Agenten, die ihm seine Briefe vermitteln, wie Beeckman in Dordrecht, Bloemaërt in Haarlem, Reynier in Amsterdam, Hooghland in Leyden. Er lebt in seiner Einsamkeit nomadisch, „wie die Juden in der arabischen Wüste". Während der zwanzig Jahre, die er in Holland zubringt (1629—1649), hat er etwa vierundzwanzigmal seinen Aufenthalt verändert und an zwölf verschiedenen Orten gelebt: ich nenne Amsterdam, Franeker, Deventer, Utrecht, Amersfort, Santport bei Haarlem, die Abtei Egmond bei Alkmaar, Egmond van Hoef, Harderwijk am Zuidersee, Leyden und Schloß Endegeest bei Leyden. Jetzt ist er vollkommen Herr seiner Zeit und Lebensart, er kann mitten in volkreichen Städten, in Gesellschaft und Verkehr mit Freunden, in der fruchtbarsten Zerstreuung leben und, sobald das Bedürfnis der Sammlung und Arbeit eintritt, sich an entlegene Orte zurückziehen, wo ihn kein Lästiger findet. Hier ist er sicherer als in der Vorstadt St. Germain. In solcher Einsamkeit entstehen und reifen die Werke, die ihn zum Begründer der neuen Philosophie und zum Gegenstand der Bewunderung der Welt gemacht haben.

Was die Entstehung seiner Werke betrifft, so sind Franeker in Friesland, Utrecht, Santport bei Haarlem, Endegeest bei Leyden und Egmond in Nordholland die wichtigsten seiner Aufenthaltsorte gewesen. Schloß Endegeest war noch bis in die jüngste Zeit durch das Andenken Descartes' geweiht.

In Franeker, wohin er sich bald nach seiner Übersiedelung von Amsterdam aus begeben hatte (er trug den 16. April 1629 seinen Namen «Renatus des Cartes, Gallus, philosophus» in das Album der Universität ein), bewohnte er ein einsames Schloß, das von der Stadt durch einen Graben getrennt war, und schrieb hier den ersten Entwurf seiner „Meditationen", welche zehn Jahre später in Santport ausgeführt und vollendet wurden (1639/40). In Utrecht entstanden während des Winters 1635/36 seine „Versuche", eingeführt durch den «Discours de la méthode», die erste von ihm selbst veröffentlichte Schrift; in Endegeest wurden die „Prinzipien", das Haupt-

werk seiner Philosophie, vorbereitet (1641—1643), in Egmond vollendet. An diesem Ort, einem der schönsten Dörfer Nordhollands, hat Descartes am liebsten und wohl auch am längsten verweilt; der erste Aufenthalt fällt in den Winter 1637/38, gleich nach der Herausgabe seiner „Versuche", der letzte in die Jahre 1643—1649, die letzten seiner holländischen Einsamkeit, die hier durch drei Reisen nach Frankreich in den Jahren 1644, 1647 und 1648 unterbrochen wurde.

In Descartes' holländischer Lebensperiode lassen sich demnach drei Abschnitte so unterscheiden, daß der erste (1629—1636) der Veröffentlichung seiner Hauptwerke vorausgeht, der zweite (1637—1641) diese umfaßt, der dritte (1644—1649) ihr nachfolgt. Während des ersten Abschnittes hat Descartes, nachdem er Franeker verlassen, hauptsächlich in Amsterdam, Deventer, Utrecht gelebt, während des zweiten zuerst in Leyden, dann in Santport, Amersfort, Amsterdam, Leyden und Schloß Endegeest, während des dritten in Egmond.

Gleich nach dem Entwurf der Meditationen, die im Dezember 1629 in ihrer ersten Form fertig waren, ging Descartes an die Ausarbeitung eines umfassenden Hauptwerks, worin er nach seinen neuen Prinzipien die Welt erklären wollte, es sollte „Kosmos" heißen und zuerst veröffentlicht werden; das Werk war so gut wie vollendet, als Descartes aus Gründen, welche alsbald zu erörtern sind, den Entschluß faßte, es nie herauszugeben. Dieser Arbeit waren die Jahre 1630 bis 1633 gewidmet. Nachdem so die Absicht, als Lehrer der Welt aufzutreten, gleich bei dem ersten Versuche gescheitert war, schwankte Descartes, ob er diese Absicht nicht für immer aufgeben sollte.

In die nächste Zeit fällt eine Episode, die er in seiner Lebensmethode nicht vorhergesehen hatte, aber die Neigungen sind oft mächtiger als die Grundsätze: er lernte während des Winters 1634/35 in Amsterdam ein Mädchen kennen, das er lieb gewann und ohne legitime Form zu seiner Frau machte; sie gebar ihm (in Deventer den 19. Juli 1635) eine Tochter, die auf seinen Namen „Francine Descartes" getauft und von ihm mit zärtlicher Liebe erzogen wurde; doch sollte er sich des väterlichen Glücks nicht lange erfreuen, das Kind starb in Amersfort den 7. September 1640.[1]

Die Unabhängigkeit und Muße, die Descartes sich stets gewünscht

[1] Alle näheren Umstände sind unbekannt. Im Taufregister der reformierten Kirche zu Deventer ist die Mutter als «Hélène fille de Jean» bezeichnet. Vgl. Millet: Histoire de Descartes I. pg. 339—340. Adam, Vie et Oeuvres de Descartes, pg. 575—577.

und jetzt in den Niederlanden zum erstenmal in ungeteiltem Maße findet, genießt er mit vollen Zügen. Aus einigen Briefen, namentlich der ersten Jahre, weht die heiterste und zufriedenste Stimmung, die sich dem Leser wohltuend mitteilt. Seinem Freunde Balzac in Paris, dem bekannten Schützlinge Richelieus, bei dem er als Historiograph und Schriftsteller in Ehren stand, schildert Descartes in der besten Laune sein holländisches Idyll. Er schreibt im Frühjahr 1631 aus Amsterdam, als Balzac von seinem Stammgut wieder nach Paris zurückgekehrt ist: „Ich habe mir wirklich Skrupel gemacht, Ihre ländliche Ruhe zu stören und darum lieber mit meinem Briefe gewartet, bis die Zeit Ihrer Einsamkeit vorüber wäre. Während ich in den ersten acht Tagen schreiben wollte, habe ich Sie achtzehn Monate lang, von der Abreise bis zur Rückkehr, unbelästigt gelassen, und Sie wissen es mir nicht einmal Dank. Jetzt aber, nun Sie wieder in Paris sind, muß ich mir doch von der Zeit, die an so viele zudringliche Besuche verloren geht, auch meinen Teil ausbitten und Ihnen sagen, daß in den zwei Jahren, die ich im Auslande lebe, ich nicht ein einzigesmal in Versuchung war, nach Paris zurückzukommen; nur seitdem ich weiß, daß Sie wieder dort sind, würde ich anderswo glücklicher sein können als hier. Und hielte mich nicht die Arbeit zurück, die wichtigste nach meinem geringen Urteil, die ich je vorhaben kann, so würde der Wunsch, Ihre Unterhaltung zu genießen und alle die Gedanken voller Kraft, die wir in Ihren Schriften bewundern, unmittelbar vor mir entstehen zu sehen, diese Hoffnung allein würde stark genug sein, mich von hier zu vertreiben. Fragen Sie mich nicht, ich bitte, welcher Art die Arbeit ist, die mir so wichtig erscheint; das Bekenntnis würde mich rot machen, ich bin so sehr Philosoph geworden, daß ich vieles, das bei der Welt in Ansehen steht, geringschätze und anderes, woraus man nichts zu machen pflegt, hochhalte. Doch ich weiß, Sie denken anders als die Leute, Sie urteilen besser von mir als ich verdiene, und ich will mit Ihnen zu günstiger Stunde unverhohlen über meine Arbeiten sprechen. Für heute nur so viel: ich bin nicht in der Stimmung, Bücher zu schreiben; ich verachte die Berühmtheit nicht, wenn man, wie Sie, imstande ist, wirklich einen großen und gediegenen Ruf zu erwerben; dagegen dem mittelmäßigen und unsicheren, wie er etwa für mich zu hoffen wäre, ziehe ich den Frieden und die Gemütsruhe vor, die ich besitze. Ich schlafe hier alle Nacht zehn Stunden, ohne daß je eine Sorge mich aufweckt. Ich träume lauter herrliche

Dinge, Wälder, Gärten und Zauberpaläste der Märchen, und wenn ich erwache, finde ich mich mit noch größerem Behagen in der Sinnenwelt, die mich umgibt. Nichts fehlt als Ihre Nähe!"[1]

Wie nun Balzac dem Freunde antwortet, er sei jetzt geneigt, auch unter die Einsiedler nach Holland zu gehen, erwidert Descartes: „Ich habe mir die Augen gerieben und zu träumen gemeint, als ich las, Sie wollten hierher kommen. Und doch ist es gar nicht befremdlich, wenn ein hochgesinnter Geist wie der Ihrige die Fesseln des Hofes nicht länger erträgt; und hat Gott, wie Sie schreiben, Ihnen eingegeben, das Weltleben zu verlassen, so würde ich ja wider den heiligen Geist sündigen, wollte ich Sie von einem solchen Entschluß abbringen. Vielmehr lade ich Sie ein, Amsterdam zu Ihrer Zuflucht zu nehmen, ihm nicht bloß vor allen Kapuziner- und Karthäuserklöstern, wohin so viele ehrbare Leute sich zurückziehen, sondern auch vor den schönsten Residenzen ganz Frankreichs und Italiens, sogar vor der berühmten Eremitage Ihres vorjährigen Aufenthaltes den Vorzug zu geben. Ein Landhaus mag noch so vollkommen eingerichtet sein, immer fehlen zahllose Bequemlichkeiten, die man nur in Städten haben kann, und selbst die Einsamkeit, die man auf dem Lande zu finden hofft, ist dort nie ganz ohne Anfechtung. Nun ja, Sie finden einen Bach, der die größten Schwätzer zu Träumern macht, ein einsames Tal, das Sie erfreut und entzückt, aber da sind zugleich eine Menge kleiner Nachbarn, die Besuche machen, weit unbequemere Besuche als man in Paris empfängt. Hier dagegen, in dieser großen Stadt, bin ich der einzige Mensch, der nicht Handel treibt, alle andern sind von ihren Interessen so sehr in Anspruch genommen, daß ich hier mein ganzes Leben zubringen könnte, ohne daß je irgendwer mich bemerkte. Ich gehe täglich mitten in dem Getriebe einer großen Volksmenge so frei und ruhig spazieren wie Sie in ihren Baumgängen; ich betrachte die Menschen um mich her, gleich den Bäumen in Ihren Wäldern und den Tieren auf Ihren Weiden, selbst das Geräusch ihres Treibens stört meine Träumereien so wenig wie das eines Bachs. Mit demselben Vergnügen, womit Sie die Bauern ihre Feldern pflügen sehen, bemerke ich hier, wie die Arbeit aller jener Leute dazu dient, den Ort, wo ich lebe, schöner und behaglicher zu machen. Wie Ihnen der Anblick reicher, in Ihren Gärten heranreifender Früchte wohltut, so sehe ich hier mit Er-

---

[1] Oeuvres T. I. pg 197—199.

götzen die Schiffe ankommen, die uns im Überfluß die Erzeugnisse beider Indien und die Seltenheiten Europas bringen. Nirgends in der Welt sind alle Annehmlichkeiten des Lebens so leicht zu haben wie hier. Es gibt kein Land, in dem die bürgerliche Freiheit vollkommener, die Sicherheit befestigter, Verbrechen seltener und alt vererbte Sitteneinfalt größer wäre. Ich begreife nicht, daß Sie Italien vorziehen, wo die Hitze des Tages unerträglich, die Kühle des Abends ungesund, die Dunkelheit der Nacht, welche Raub und Mord verbirgt, gefährlich ist. Sie fürchten die Winter des Nordens, aber welche Schatten, Fächer, Quellen werden Sie vor der Hitze in Rom so gut zu bewahren imstande sein, wie hier vor der Kälte ein Ofen und ein tüchtiges Feuer? Kommen Sie also nach Holland, ich erwarte Sie mit einer kleinen Sammlung meiner Träumereien, die Ihnen vielleicht nicht mißfallen."[1]

Nach der Veröffentlichung seines ersten Werks ging die Rede, daß Richelieu dem Philosophen Anerbietungen für Paris machen wolle. „Ich glaube nicht", schreibt Descartes an Mersenne, „daß die Gedanken des Kardinals sich bis zu einem Menschen meiner Art herablassen sollten. Übrigens gibt es, unter uns gesagt, nichts, das meinen Lebensplänen weniger zusagt als die Luft von Paris, wegen der zahllosen Zerstreuungen, die dort unvermeidlich sind; und solange ich nach meiner Weise leben darf, werde ich auf dem Dorf in einem beliebigen Lande bleiben, wo mich die Besuche der Nachbarn so wenig belästigen wie hier, in einem Winkel Nordhollands. Dies ist der einzige Grund, warum ich dieses Land der Heimat vorgezogen habe, und jetzt bin ich so daran gewöhnt, daß ich keine Lust spüre, meinen Aufenthalt zu verändern."[2]

Fügen wir diesen brieflichen Äußerungen noch einen Satz aus dem Anfange der Meditationen hinzu, einen der ersten, die Descartes in jenem einsamen Schlosse der Stadt Francker geschrieben: „Die Gegenwart ist mir günstig, mein Gemüt ist frei von allen Sorgen, meine Muße ungestört; ich lebe einsam in der Einsamkeit und werde mich nun mit vollem Ernst und voller Geistesfreiheit meiner Aufgabe widmen, die zunächst den umfassenden und gründlichen Umsturz aller meiner bisher gehegten Überzeugungen fordert".[3]

[1] Der erste Brief Descartes' ist vom 15. April 1631, der zweite ist vom 5. Mai, zwischen beide fällt Balzac's Antwort vom 25. April 1631. Oeuvres T. I. pg. 197—199, 202—204. — [2] Der Brief ist den 27. Mai 1638 geschrieben. Oeuvres T. II. pg. 151—152. — [3] Oeuvres T. VII. pg. 17 f.

II. Geistiges Leben in den Niederlanden.

1. Bildungszustände.

Indessen würde Holland seine „geliebte Einsiedelei", wie Descartes sie nennt, kaum geworden sein, wenn hier nicht zugleich der regste geistige Verkehr ihm offen gestanden hätte. Die Niederlande waren damals einer der ersten Sammelplätze der europäischen Geistesbildung jeder Art; Kunst und Wissenschaft, die humanistischen und exakten Fächer standen zugleich in hoher Blüte und Ansehen. Der Protestantismus hatte in Kirche und Theologie neues Leben und neue Kämpfe geweckt, die auch den benachbarten Katholizismus erregten; in Leyden war der schon erwähnte Streit der Arminianer und Gomaristen entbrannt, in Löwen entsteht der Jansenismus, der sich in Frankreich mit der Lehre Descartes' berührt, zum Teil befreundet.

Die niederländischen Universitäten treten in den Vordergrund des geistigen Lebens, neue werden gegründet, insbesondere die Universität Utrecht (bestätigt im Jahre 1636), wo die neue Philosophie ihre erste Schule und ihre heftigsten Gegner findet. Wissenschaft, Gelehrsamkeit, universelle Bildung sind an der Tagesordnung und verbreiten sich gleich einer Mode in den geselligen Kreisen, selbst in dem weiblichen Geschlecht. Aus dem Reichtum der Bildungsinteressen entwickelt sich in empfänglichen und begabten Frauengemütern eine wissenschaftliche, gelehrte und künstlerische Kultur, die auch in ihren männlichsten Formen mit weiblicher Art sich verträgt und trotz dem Erstaunen, das sie erregt, nicht den Eindruck künstlich gezüchteter „Blaustrümpfe" macht.

2. A. M. von Schürmann.

Das merkwürdigste Beispiel dieser Art war damals Anna Maria von Schürmann (1607—1678), „der Stern von Utrecht, die zehnte Muse, die holländische Minerva", wie ihre Verehrer sie nannten, ein wahres Wunder von Gelehrsamkeit und mannigfaltigster Bildung. Schon in ihrer Kindheit hat sie die alten Sprachen gelernt, Seneca, Virgil und Homer gelesen; dazu kommen die neueren Sprachen, Italienisch, Spanisch, Französisch und Englisch; sie schreibt Latein mit der Sicherheit eines Philologen, Französisch mit der Eleganz eines Balzac; um die Bibel im Urtext zu lesen, studiert sie die semitischen Sprachen und Dialekte und versteht Hebräisch nicht bloß, sondern schreibt es, sie hat in lateinischer, griechischer, hebräischer und französischer Sprache Briefe, Abhandlungen und Gedichte verfaßt, die Spanheim herausgab (1648), sieben Jahre vorher hatte sie selbst eine

lateinische Schrift zur Verteidigung der wissenschaftlichen und gelehrten Frauenbildung veröffentlicht; sie ist kundig der Poesie, Beredtsamkeit, Dialektik, Mathematik und Philosophie bis in die Probleme der Metaphysik, zugleich erfahren in der bildenden Kunst, ausübend mit bewährtem und öffentlich anerkanntem Talent in der Malerei, geschickt im Bildschnitzen, geübt im Kupferstechen, sogar in der Plastik. Diese ganze Bildung schätzte sie gering gegen das Studium der Bibel, der Kirchenväter und der Scholastik; sie kennt den Aristoteles, Augustin und Thomas und will nichts von der neuen Philosophie wissen. Ihre tiefsten Interessen sind die religiösen, die sich zuletzt in der orthodoxen Kirche der Niederlande nicht mehr befriedigt fühlen. Sie will eine Kirche Christi, die gleich der Urgemeinde im Stande der Erwählten in vollkommener Weltentsagung und brüderlicher Gemeinschaft lebt, von keiner anderen Liebe erfüllt, als von dem «amor crucifixus». Ihr Lehrer und Leiter in Utrecht war Voëtius gewesen, der feindseligste Gegner Descartes'; zuletzt folgt sie dem französischen Prediger Labadie, der sich von den Jesuiten zu den Calvinisten bekehrt hat und jetzt die Gemeinde der Erwählten verkündet; es war der romanische Vorläufer und in gewisser Weise das Vorbild des deutschen Pietismus, den Spener begründet hat. Diesen Mann ruft sie, schon eine Greisin, nach den Niederlanden (1667) und wandert mit ihm und den Seinigen ins Ausland.[1]

Es war viele Jahre vorher, wohl mehr als ein Menschenalter, daß Descartes die berühmte Schürmann in Utrecht aufgesucht und bei dem Studium der mosaischen Schöpfungsgeschichte gefunden hatte. Zwischen der biblischen Genesis und der klaren und deutlichen Einsicht in die Entstehung der Welt, welche Descartes forderte und in seinem „Kosmos" geben wollte, lag eine unübersteigliche Kluft. Der Philosoph warf die Bemerkung hin, daß man für die Erklärung der Dinge von Moses nichts lernen könne, und galt seitdem in den Augen der eifrigen Schülerin des Voëtius als ein „profaner Mann", vor dem man sich hüten müsse. Es wird aus ihren Schriften eine auf jene Unterredung bezügliche Stelle angeführt, worin sie Gott dankt, daß der „profane Mann" keinen Eingang bei ihr gefunden. Sie sah in Descartes einen gottlosen Philosophen, er in ihr ein vorzügliches

[1] Gottfr. Arnolds unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie. Bd. II (Schaffhausen 1741). Kp. 21. S. 307—319. Bes. § 30—34. Dr. P. Tschackert: A. M. von Schürmann, der Stern von Utrecht, die Jüngerin Labadies. (Gotha 1876).

Talent für die bildende Kunst, welches Voëtius mit seiner Theologie verdorben habe. So äußert er sich in einem seiner Briefe.[1]

3. Die Pfalzgräfin Elisabeth.[2]

Wie es scheint, suchte diese „holländische Minerva" mit dem französischen Philosophen im Einfluß auf eine der interessantesten und bedeutendsten Frauen des Zeitalters zu wetteifern, die ein tragisches Schicksal in das Asyl der Niederlande geführt hatte. Im Haag lebte, landesflüchtig und vertrieben, die Familie des Kurfürsten Friedrichs V. von der Pfalz, der in der Schlacht am weißen Berge bei Prag (den 8. November 1620) die böhmische Königskrone verloren hatte und seiner deutschen Erbstaaten beraubt war. Mit dem Tode Gustav Adolfs war seine letzte Hoffnung geschwunden; er hatte den großen Schwedenkönig nur wenige Tage überlebt (29. November 1632) und von den dreizehn Kindern, die ihm seine Gemahlin Elisabeth, die englische Königstochter, geboren, fünf Söhne und drei Töchter hinterlassen, deren älteste die Pfalzgräfin Elisabeth war (1618—1680).

Es gibt wohl kaum eine fürstliche Familie, die so viele hochtragische und abenteuerliche Schicksale und in der nächsten Folge wiederum so viele glückliche Fügungen außerordentlicher Art erlebt hätte und genealogisch interessanter wäre. Friedrich V., zweier Kronen verlustig, endet in Unglück und Elend; seine Witwe, die Tochter Jakobs I., führt als Exkönigin von Böhmen eine Art Hofleben in der Emigration im Haag; der älteste der Söhne, Friedrich Heinrich, vielleicht der begabteste und beste, ertrinkt, fünfzehn Jahre alt, vor den Augen des verzweifelnden Vaters im Zuidersee (17. Juli 1629); Ruprecht (Rupert), der dritte in der Reihenfolge der Söhne, schön, ritterlich, tapfer, von höchst abenteuerlichen Schicksalen, gewinnt und verliert in den englischen Bürgerkriegen auf seiten der Kavaliere und der königlich gesinnten Partei den Ruhm eines siegreichen Reitergenerals, führt nach dem politischen Schiffbruch eine Art Korsarenleben und durchkreuzt mit seinem Bruder Moritz die westindischen Gewässer,

[1] Foucher de Careil: Descartes et la princesse palatine (Paris 1862). pg. 61—63. Oeuvres T. I. pg. 231.

[2] Zu vgl. Historisches Taschenbuch, herausg. von Friedrich von Raumer: Elisabeth Pfalzgräfin bei Rhein, Äbtissin von Herford. Von G. Ed. Guhrauer. In zwei Abteilungen. Jahrgang 1850. I. Abt. S. 1—50. II. Abt. S. 417—554. — Alfred Dove: Die Kinder des Winterkönigs. Beil. z. Allg. Zeit. 1891. Nr. 98—100. — Die Briefe der Kinder des Winterkönigs. Herausg. von Karl Hauck. (Publikation der „Neuen Heidelberger Jahrbücher": dem Andenken Kuno Fischers gewidmet.) Heidelberg 1908.

wobei dieser, von einem Wirbelsturm erfaßt, zugrunde geht. Eduard, der nächste der Brüder, begibt sich heimlich nach Frankreich und tritt hier als Gemahl der Markgräfin Anna Gonzaga zur römischen Kirche über (1645). Dem Beispiel dieser Bekehrung folgt dreizehn Jahre später (1658) Louise Hollandine, die in Holland geborene zweitälteste Tochter (1622—1709), eine geschickte Porträtmalerin aus der Schule des berühmten Gerhard Honthorst; als Lohn ihrer Bekehrung erntet sie in Frankreich die Abtei von Maubuisson. Wir werden im Fortgange dieses Werkes auf die Äbtissin von Maubuisson zurückkommen.[1] Sie war die Lieblingstochter der Exkönigin, ihrer Mutter, wie Prinz Ruprecht deren Lieblingssohn war. Philipp, der jüngste Sohn, tötet auf offener Straße im Haag und am hellen Tage einen französischen Edelmann, den Marquis d'Epinay (den 21. Juni 1646), der mit drei anderen Gesellen Nachts zuvor ihn meuchlings angefallen hatte, und wird von der Mutter verwünscht und für immer verbannt; sie war, wie der Leumund ging, jenem Franzosen, der den Frauen gefährlich und von verdorbenem Rufe war, vertrauter, als es der Würde der Königin, der Mutter und Matrone geziemen mochte.

Wir erwähnen alle diese Schicksale, welche Elisabeth erlebt und erlitten, ihr philosophischer Lehrer und Freund auch sehr wohl gekannt hat, denn er stand ihr nahe genug, um sich brieflich darüber auszulassen.

Unter den Kindern des unglücklichen Kurfürsten sind durch die Bedeutung ihrer Personen und Schicksale die Pfalzgräfin Elisabeth, deren älterer Bruder Karl Ludwig (1617—1685) und ihre jüngste Schwester Sophie (1630—1714) ohne Zweifel die wichtigsten. Kraft des Westfälischen Friedens wird Karl Ludwig in seine zwar vielfach abgeminderten und eingeschränkten Erbrechte wieder eingesetzt und durch seine Regententüchtigkeit, bei welcher die Sparsamkeit eine allerdings sehr berechtigte, aber der eigenen Familie gegenüber bisweilen recht harte Rolle von übertriebener Kargheit spielen mußte, nach den Verwüstungen des Dreißigjährigen Krieges der Regenerator der Pfalz. Seine Tochter Elisabeth Charlotte („Lise Lotte“), die als Herzogin von Orléans und Schwägerin Ludwigs XIV. ihre vaterländisch-pfälzische Gesinnung und Art zu bewahren wußte, wird nach dem Tode ihres Bruders, des Kurfürsten Karl, mit dem die Linie Pfalz-Simmern

[1] Vgl. meine Geschichte der neuern Philosophie. Bd. III. (Leibniz). 4. Aufl. Buch I. Kp. X. S. 156—159. Kp. XIV. S. 254.

erlischt (1685), die unschuldige Ursache des Orléansschen Raubkrieges, der ihr Vaterland und ihre Vaterstadt zerstört («Heidelberga deleta»); sie wird durch ihren Sohn Philipp von Orléans, den Regenten, die Ahnherrin der heutigen Bourbon-Orléans, und durch ihren Enkel, Franz I., den Gemahl der Kaiserin Maria Theresia, die Ahnherrin des Hauses Habsburg-Lothringen. Ihr hochgeliebtes Vorbild war die Pfalzgräfin Sophie, ihre Tante, die jüngste Tochter des Winterkönigs, mit welcher der neue, weithin leuchtende Glücksstern des pfälzischen Hauses aufging: sie wurde die erste Kurfürstin von Hannover (1693), „die große Kurfürstin", ihr Sohn Georg, als ihr Erbe, der erste König von Großbritannien aus dem Hause Hannover (1714), ihre einzige Tochter, Sophie Charlotte, die erste Königin von Preußen (1701).[1]

Daß diese drei Geschwister den größten Philosophen des Jahrhunderts günstig gesinnt waren, hat ihren Nachruhm erhöht: Karl Ludwig, von tolerantester Gesinnung, wollte Spinoza nach Heidelberg rufen, Sophie und ihre Tochter wählten Leibniz zum vertrauten Ratgeber, die Prinzessin Elisabeth war Descartes' lernbegierige Schülerin und Freundin.[2]

Während ihrer Kindheit hatte Elisabeth, fern von den Eltern, wie es die Schicksale mit sich brachten, unter der Obhut ihrer Großmutter Louise Juliane (der Witwe des Kurfürsten Friedrichs IV. von der Pfalz), einer Tochter des großen Oraniers, zu Krossen in der Mark Brandenburg gelebt. Friedrich Wilhelm, der Kurprinz von Brandenburg, nachmals der große Kurfürst (1640—1688), durch seine Mutter Elisabeth Charlotte auch ein Onkel Julianens, war ihr Vetter und in dem Verlauf ihres schicksalsvollen und sehr bewegten Lebens mehr als einmal ihre Stütze und Zuflucht. Noch in frühen Jahren kam sie nach dem Haag an den Hof ihrer Mutter (1627), und hier, mitten in einem Lande, wo Kunst und Wissenschaft in vollster Blüte standen, gediehen ihre vorzüglichen Geistesgaben, schon von der Großmutter gepflegt und genährt, zu einer schnellen und bewunderungswürdigen Entfaltung. Obwohl innerlich beschaulich gestimmt und zu einem den

---

[1] Über Elisabeth Charlotte vgl. Ludwig Häusser: Geschichte der rheinischen Pfalz, Bd. II. (1845). S. 712—732. J. Wille: Pfalzgräfin Elisabeth Charlotte, Herzogin von Orléans. (1905). Meine Gesch. d. n. Philos. Bd. III. (Leibniz). 4. Aufl. Kp. XIV. S. 283—287. — [2] Meine Festrede zur fünfhundertjährigen Jubelfeier der Ruprecht-Karls-Hochschule am 4. August 1886. S. 70—77.

höchsten geistigen Gegenständen gewidmeten Leben sowohl angetan als fähig, würde sie einer ebenbürtigen, den politischen Interessen ihres Hauses förderlichen Ehe nicht abgeneigt gewesen sein. Die Gelegenheit schien sich zu bieten, als in ihrem fünfzehnten Jahre (1633) Wladislaus IV., König von Polen (1632—1648), um ihre Hand warb. Nicht der König, aber der Reichstag und die polnischen Bischöfe verwarfen eine solche gemischte Ehe und forderten stürmisch, daß „die Engländerin" und Ketzerin ihren Glauben abschwöre. In diesem Punkte jedoch war die Engländerin und die Ketzerin, Mutter und Tochter, unbeugsam, und so zerschlug sich die Sache, die der König gern zur Ausführung gebracht hätte.

In dem „Stern von Utrecht" erblickte die unterrichtete und hochstrebende Elisabeth ein leuchtendes Vorbild, sie lernte die Schürmann kennen und hat eine Zeitlang freundschaftlich auch in Briefen mit ihr verkehrt. Da erschienen die ersten Schriften Descartes' (1637), von denen die neunzehnjährige Prinzessin ergriffen wurde: sie las die Abhandlung über die Methode und die Proben ihrer mathematischen und physikalischen Anwendung und wünschte nun den Mann kennen zu lernen, dessen Lehre und Lehrart durch ihre Tiefe und einleuchtende Klarheit sie dergestalt gefesselt hatte, daß alles Frühere ihr dagegen nichtig erschien. Sie ist in dem seltenen Fall, daß sie den Metaphysiker und Mathematiker gleich gut verstehen und schätzen kann. Jetzt erblaßt der Stern von Utrecht unter dem Gestirne Descartes'. Sie macht die eifrig gewünschte Bekanntschaft des Philosophen (1640), der die Verehrung der jungen Fürstin aus vollem Herzen erwidert; er wird ihr Lehrer und Freund bis zum Ende seines Lebens, der treueste, den sie vielleicht je gehabt hat. Um in ihrer Nähe zu sein, nimmt Descartes im Frühjahr 1641 Schloß Endegeest bei Leyden zu seinem Aufenthalt; ihr widmet er sein Hauptwerk über „die Prinzipien der Philosophie" (1644); zu ihrer Erquickung in den Tagen körperlicher und gemütlicher Leiden schreibt er (im Frühjahr 1645) die Briefe über das menschliche Glück, die Senecas Bücher de vita beata erörtern, einen Teil seiner Sittenlehre bilden und sein letztes, noch von ihm selbst veröffentlichtes Werk über „die Leidenschaften der Seele" zur Folge haben, das er im Winter 1646 verfaßt und gleich darauf seiner fürstlichen Freundin mitteilt.

Es gibt für die Prinzessin Elisabeth kein schöneres Denkmal als jene ihr gewidmete Zuschrift, die Descartes seinem Hauptwerke

vorausgeschickt hat. „Es ist der größte Vorzug, den ich meinen Schriften verdanke, daß sie mir die Ehre verschafft haben, Ihre Hoheit kennen zu lernen und mich bisweilen mit Ihnen unterreden zu dürfen. So ist mir das Glück zuteil geworden, ein Zeuge ihrer hohen und seltenen Eigenschaften zu sein, und ich erweise der Nachwelt einen Dienst, wenn ich ihr dieses Vorbild zeige. Es wäre töricht, wollte ich an dieser Stelle schmeicheln oder Dinge schreiben, von denen ich nicht überzeugt bin: hier, auf der ersten Seite eines Werks, worin ich die Grundwahrheiten aller menschlichen Erkenntnis darzutun versuchen will. Ich kenne Ihre hochgesinnte Bescheidenheit und weiß, daß Ihnen die einfache und freimütige Rede eines Mannes, der nur sagt, was er denkt, lieber ist als die zierlichen und gewählten Lobreden derer, welche die Kunst der Höflichkeiten studiert haben. Ich werde in dieser Zuschrift nur sagen, was ich erfahren habe und weiß, ich werde hier genau so schreiben, wie in dem ganzen übrigen Werk: als Philosoph." In wenigen Zügen schildert Descartes den Charakter des wahren Menschenwertes, den Unterschied echter und unechter Tugenden, welche letztere den Irrlichtern gleichen. Verwegenheit glänzt mehr als wirklicher Mut, Verschwendung mehr als wahre Freigebigkeit, echte Herzensgüte gilt für weniger fromm als Aberglaube und Heuchelei; Einfalt ist oft der Grund der Gutmütigkeit, Verzweiflung die Triebfeder des Mutes. Der Inbegriff aller Tugenden ist die Weisheit, die das Gute deutlich erkennt, fest und beharrlich ausführt; sie glänzt nicht wie die Scheintugenden, sie wird weniger bemerkt und darum weniger gelobt, sie verlangt Verstand und Charakter; die Einsicht ist an Kraft und Umfang nicht in allen gleich groß, der feste Wille kann es sein. Wo sich aber mit diesem der klare Verstand und die ernste Arbeit der Bildung vereinigt, da ist die Blüte der Tugend. „Diese drei Bedingungen vereinigen Sie in vollkommenem Maße. Die Zerstreuungen des Hofes und die gewöhnliche Art, wie Prinzessinnen erzogen werden, sind dem Studium der Wissenschaften feindlich. Daß Sie diese Hindernisse bewältigt und sich die besten Früchte der Wissenschaften angeeignet haben, beweist, mit welchem Ernst Sie an Ihrer Bildung gearbeitet; daß Sie dieses Ziel in so weniger Zeit erreicht haben, spricht für die Vorzüglichkeit Ihrer Talente. Und ich habe dafür noch eine andere Probe, die mich persönlich angeht: ich habe niemand gefunden, der meine Schriften so umfassend und so gut verstanden; selbst unter den besten und gelehrtesten Köpfen gibt es viele, die sie sehr dunkel finden; ich

habe fast durchgängig bemerken müssen, daß die einen die mathematischen Wahrheiten leicht fassen, aber den metaphysischen verschlossen sind, während es sich bei den andern gerade umgekehrt verhält. Der einzige Geist, soweit meine Erfahrung reicht, dem beides gleich leicht wird, ist der Ihrige. Darum muß ich diesen Geist unvergleichlich hochschätzen. Und was meine Bewunderung steigert: es ist nicht ein bejahrter Mann, der viele Jahre auf seine Belehrung verwendet hat, bei dem sich eine solche umfassende wissenschaftliche Bildung findet, sondern eine noch jugendliche Fürstin, die in ihrer Anmut eher den Grazien, wie die Poeten sie beschreiben, als den Musen oder der weisen Minerva gleicht. Ich sehe in Ihnen alle Kräfte wirksam, die echte und vorzügliche Weisheit von seiten nicht bloß des Geistes, sondern auch des Willens und Charakters fordert: Großmut und Milde im Bunde mit einer Gesinnung, die ein ungerechtes Schicksal trotz fortdauernder und immer erneuter Verfolgungen nicht zu erbittern noch zu entmutigen vermocht hat. Diese hochgesinnte Weisheit ist es, die ich in Ihnen verehre: ihr widme ich nicht bloß dieses Werk, weil es von der Philosophie, dem Studium der Weisheit, handelt, sondern auch meine Person und deren Dienste."[1]

In demselben Jahre, als Elisabeth diese Widmung empfing, schrieb ihr die Schürmann einen Brief, der unverkennbar einen bösen Seitenblick auf Descartes warf. Sie bekennt ihre Verehrung für die Doktoren der Kirche, die keine Neuerer sein wollten, sondern bescheiden den Weg gingen, den Augustin und Aristoteles erleuchtet haben, jene beiden großen Gestirne der Wissenschaft göttlicher und menschlicher Dinge, die man nie verdunkeln konnte, welches trübe Gewölk und welches Chaos von Irrtümern man ihrem glänzenden Lichte auch entgegenzusetzen versucht hatte.[2]

Der persönliche Verkehr zwischen der Prinzessin und Descartes war während der Zeit seines Aufenthaltes in Endegeest der regste, er hatte vorher ein Jahr in Leyden gelebt (Apr. 1640—Apr. 1641), dann wohnte er zwei Jahre in dem nur eine halbe Meile entfernten Landschloß (Apr. 1641—Ende März 1643) und ging von hier über Amsterdam, wo er einige Wochen verweilte, nach Egmond in Nordholland bei Alkmaar, um in voller Ruhe die Herausgabe seiner „Prinzipien" zu besorgen. Die Korrespondenz beginnt gleich nach der Trennung

[1] Oeuvres T. VIII. pg. 1—4.

[2] Foucher de Careil: Descartes et la princesse palatine. pg. 11—12.

und reicht von den Anfängen seines Aufenthaltes in Egmond (Mai 1643) bis nach seiner Ankunft in Stockholm (Dezember 1649). Sie wünscht von ihm die Lösung philosophischer, geometrischer und physikalischer Fragen. Die erste und wichtigste, die sie ihm vorlegt, betrifft die Vereinigung von Seele und Körper, das Hauptproblem seiner Lehre; in einer Reihe von Briefen erörtert er das große Thema vom Wert und der Bedeutung des menschlichen Lebens (Mai und Juni 1645); Elisabeth schickt ihm Machiavellis Buch vom Fürsten mit ihren Bemerkungen und wünscht die seinigen (Herbst 1646); es ist bemerkenswert, daß Descartes, schon über fünfzig, dieses Buch erst jetzt durch seine Schülerin kennen lernt. Stets begleitet er ihren Lebensweg und umgibt sie mit seinen Ratschlägen und allen Empfindungen persönlichster Teilnahme. Für Elisabeth kamen düstere Zeiten, Krankheit und Mißgeschick aller Art, der Abfall zweier Geschwister von dem väterlichen Glauben, die Zwistigkeiten im Hause der Mutter, der Sturz der Stuarts in England. Nach der Konversion ihres Bruders Eduard (1645) und nach der Enthauptung ihres Oheims Karls I. (Januar 1649) schrieb ihr Descartes tröstende und aufrichtende Briefe. Er dachte an Elisabeth und das Schicksal des pfälzischen Hauses, als er in brieflichen Verkehr mit der Königin von Schweden trat und die Einladung nach Stockholm annahm, erfüllt von der Hoffnung, daß es ihm gelingen könne, die beiden Frauen einander zu befreunden und den mächtigen Einfluß Schwedens zugunsten Elisabeths und ihres Hauses zu stimmen; schon erfreute er sich der Aussicht, in naher Zukunft mit ihr vereinigt am Hofe in Heidelberg zu leben.

Der Plan des Philosophen, mit dem die Wünsche und Hoffnungen der Königin von Böhmen und ihrer Tochter wohl übereingestimmt haben, ist gescheitert, teils an der schwedisch-französischen Politik, welche die bayerischen Ansprüche gegen die des pfälzischen Hauses zu unterstützen und zu fördern für gut fand, teils an der Eifersucht der Königin Christine, die den Ruhm einer gelehrten Frau und geistigen Größe nicht mit der Pfalzgräfin teilen und (nach glaubwürdigen Zeugnissen) in ihrer kleinlichen Eitelkeit, die mit den Jahren zunahm, von jener nichts wissen und hören wollte.

Bald nach jenem schrecklichen Vorfall im Haag, der dem französischen Abenteurer das Leben und ihrem Bruder den Aufenthalt im Haag und im Hause der Mutter gekostet, hat Elisabeth (der Mitschuld ohne Grund verdächtig) den Hof der Königin verlassen und die nächsten

Jahre in Krossen bei Berlin zugebracht. Nach der Wiederherstellung ihres Bruders kehrte die Pfalzgräfin nach Heidelberg, ihrer Vaterstadt, zurück (1650 oder 1651) und hat hier am Hofe des Kurfürsten gelebt, bis die ehelichen Zerwürfnisse zwischen Karl Ludwig und seiner Gemahlin, Charlotte von Hessen, auch die Geschwister uneins machten und Elisabeth, die auf seiten ihrer Schwägerin stand, bewogen, Heidelberg für immer zu verlassen und sich nach Kassel zu begeben (1662).

Sie ist es gewesen, die zuerst den Samen der cartesianischen Philosophie sowohl in Berlin als auch in Heidelberg ausgestreut hat, und wenn Karl Ludwig so viele Jahre später den Philosophen Spinoza nach Heidelberg rufen wollte (1673), so geschah es, weil er wußte, daß dieser Mann eine vorzügliche Darstellung der Prinzipienlehre Descartes' verfaßt hatte.[1] Auf ihrer Reise nach Heidelberg hatte Elisabeth nicht unterlassen, die von dem Herzog Augustus neugegründete Bibliothek zu Wolfenbüttel (1644) zu besuchen, und durch ihre Bücherkenntnis die Bewunderung der dortigen Gelehrten erregt.

Unter der Schutzherrschaft und dem Einfluß des großen Kurfürsten, ihres Vetters, wurde Elisabeth vom Stift der reichsfürstlichen Abtei zu Herford in Westfalen zur Koadjutorin der Äbtissin gewählt (1. Mai 1661) und nach dem Tode der letzteren als reichsfürstliche Äbtissin inthronisiert (30. April 1667). Seit dem Jahre 1565 durften nur lutherische Äbtissinnen gewählt werden; im Laufe des siebzehnten Jahrhunderts hatte es sich gefügt, daß auch das reformierte Bekenntnis kein Hindernis mehr war. Die Pfalzgräfin Elisabeth war nicht die erste reformierte Äbtissin der uralten Abtei zu Herford, deren Stiftung Ludwig der Fromme im Jahre 939 bestätigt hatte.

Es ist eine falsche Vorstellung, die Baillet, der Biograph Descartes', erfunden und zu einer seinen Landsleuten angenehmen fable convenue gemacht hat: daß unter der Pfalzgräfin Elisabeth die Abtei Herford aus einem Kloster eine philosophische Akademie und ein Asyl gelehrter Leute aller Art geworden sei, eine Fabel, welche noch neuerdings Herr Jeannel nacherzählt hat.[2]

[1] Vgl. meine Geschichte der neuern Philosophie. Bd. II. (5. Aufl.). Buch I. Kp. V. S. 172—175. — [2] Charles-Julien Jeannel: Descartes et la princesse palatine (Paris 1869), pg. 22. Devenue abbesse de la riche abbaye protestante de Herford, elle en fit non un sevère couvent, mais une libre académie de philosophie et une retraite pour tous les gens de lettres, de quelque nation, de quelque religion, de quelque secte qu'ils fussent.»

So war es mit nichten. Die philosophischen Interessen waren nicht erloschen, was auch nicht möglich ist, wenn sie einmal zu einer solchen Höhe gediehen sind, wie es bei Elisabeth der Fall war, aber sie waren durch die religiösen zurückgedrängt, die unter den schwersten Schicksalsschlägen und Erschütterungen sich ihrer Seele bemächtigt hatten. Sie blieb, was sie stets gewesen: ein reicher, immer suchender und in die Tiefe gerichteter Geist, der nach Wahrheit gedürstet hatte und jetzt in der Stille des Klosters ein Bedürfnis nach religiöser Erweckung und Erleuchtung empfand, welches die herrschende Theologie und die herrschenden Kirchen nicht zu befriedigen vermochten.

Da gewährte sie ihrer alten Freundin, A. M. Schürmann, die sich nach fünfzehn Jahren ihr wieder näherte und für Labadie und die neue Christusgemeinde Schutz und Zuflucht erflehte, gern das erbetene Asyl. Labadie und die Seinigen erschienen zu Herford im November 1670. Nun entstand über die Duldung der Labadisten ein sehr heftiger Streit zwischen der Stadt Herford und den Stadtgeistlichen auf der einen und der Äbtissin mit dem Kurfürsten von Brandenburg auf der andern Seite, und da sich die Sache in die Länge zog und einen gegen die Labadisten drohenden Charakter annahm, so entschlossen sich diese zu freiwilligem Abzuge (Juni 1672).

Übrigens hat Elisabeth in dem ganzen recht peinlichen Streit bewiesen, daß sie nicht bloß eine fromme Äbtissin, sondern eine Fürstin und Herrscherin von Geblüt war, denn sie hat fest auf ihrem Willen bestanden und sich gar nicht einschüchtern lassen, auch nicht durch drohende kaiserliche Mandate von seiten des Reichskammergerichts zu Speier, während der Kurfürst selbst über die kommunistischen Einrichtungen der neuen Gemeinde bedenklich wurde.

Unter den religiös Erweckten, wie sie das Zeitalter in einer Reihe mannigfaltiger Formen hervorrief, hat ihr keine Gemeinde ein so großes Interesse erregt als die Quäker, und von diesen keine Persönlichkeit einen so gewaltigen Eindruck auf sie ausgeübt als William Penn, der spätere Gründer und Gesetzgeber von Pennsylvanien, der im Jahre 1677 zweimal in der Abtei von Herford erschien. In seiner Schrift „Kein Kreuz, keine Krone", die er noch in Europa verfaßt hat, ehe er nach Amerika ging, um seine große Mission zu erfüllen (1682), hat er einen Abschnitt dem Andenken der Prinzessin Elisabeth gewidmet und ihrer letzten ihm unvergeßlichen Worte gedacht, als sie in Herford von ihm Abschied nahm: „Erinnern Sie sich meiner, die ich so weit

entfernt von Ihnen lebe und Sie nicht wiedersehen werde. Ich danke Ihnen für diese schöne Zeit und bin gewiß, daß trotz mannigfacher Versuchungen, denen meine Stellung mich aussetzt, meine Seele die stärkste Sehnsucht nach dem einzig wahren Gute empfindet." Die Prinzessin, wie auch aus ihren Briefen an Penn hervorgeht, fühlte wohl, daß etwas in ihrer Natur war, das weder zu dem Labadismus noch zu dem Quäkertum paßte.

Leibniz, schon im Dienste des Herzogs von Hannover, hatte auf dem Wege nach Osnabrück die Äbtissin in Herford persönlich kennen gelernt (Dezember 1679) und durch sie Malebranches sehr gelesene Schrift «Conversations chrétiennes». „Ich habe", so schrieb er dem Verfasser, „Ihre christlichen Unterhaltungen durch die Gunst der Prinzessin Elisabeth erhalten, die durch ihren Geist ebenso berühmt ist, wie durch ihre Geburt."[1]

Elisabeth starb in ihrer Abtei den 8. Februar 1680, ein Menschenalter nach Descartes.

Fünftes Kapitel.

B. Ausbildung und Veröffentlichung der Werke.

I. Das kosmologische Werk.

1. Anordnung und Plan.

Nachdem wir den Lebensgang Descartes' während seiner holländischen Periode in den Hauptzügen verfolgt haben, müssen wir jetzt näher auf die Arbeit und Entstehung der Werke eingehen, denen sein Aufenthalt in den Niederlanden gewidmet war. Wir haben dieselben im vorigen Abschnitt schon biographisch berührt und werden im nächsten Buche die Lehre Descartes' systematisch darstellen; daher soll jetzt bloß von der Geschichte ihrer Ausbildung und Veröffentlichung die Rede sein und der Inhalt nur so weit in Frage kommen, als es zum Verständnis dieser Entwicklungsgeschichte nötig erscheint.

Die Meditationen waren in ihrer ersten Gestalt im Sommer 1629 in Franeker vollendet worden und damit der Grund gelegt zu einer neuen Erklärung der Dinge aus den einfachsten, sichersten, durch methodisches Denken gefundenen Prinzipien. Descartes' erste Entdeckung war die Methode, auf ihrem Wege fand er die Prinzipien, durch welche eine neue Welterkenntnis sowohl begründet als gefordert

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. II. (5. Aufl). S. 53. Bd. III. (4. Aufl). S. 124 Anmerkung.

war. Wollte er seinem Ideengange gemäß die Werke ausarbeiten und veröffentlichen, so mußte das erste die Methodenlehre, das zweite die Prinzipienlehre oder Metaphysik, das dritte die Kosmologie, die Lehre von der Natur und vom Menschen, sein. Aus den dürftigen Überbleibseln früherer Schriften Descartes' aus den Jahren 1610—1629 und den Berichten Baillets ist so viel mit Wahrscheinlichkeit festzustellen, daß in einem Fragment «Studium bonae mentis» und in den schon erwähnten „Regeln zur Richtschnur des Geistes" Entwürfe zur Methodenlehre vorhanden waren.

Aber Descartes glaubte sicherer und zur Belehrung der Welt richtiger zu verfahren, wenn er in der Ausarbeitung seiner Werke den entgegengesetzten Weg wählte, Methode und Prinzipien vorläufig auf sich beruhen und beide durch ihre Anwendung, nämlich die Erklärung der Dinge selbst, zuerst die Probe vor den Augen der Welt bestehen ließe. Ein solcher Weg erschien ihm als die beste Einführung in seine neue Philosophie; die Welt sollte diese Lehre nach dem Worte beurteilen: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!" Um Descartes' Plan verständlich zu machen, müssen wir einen Blick in die leitenden Grundgedanken tun, die ich hier weniger begründe als erzähle.

Sein ganzes Nachsinnen war seit Jahren auf die Frage gerichtet: welches unfehlbare Kriterium Wahrheit und Irrtum, richtige und falsche Vorstellung, Wirklichkeit und Einbildung unterscheide? Daß er im Besitz dieser Unterscheidungskunst sei, hatte er noch in den letzten Tagen seines Aufenthaltes in Paris durch jene denkwürdige Probe gegen Chandoux bewiesen. Er hatte gefunden, daß in unseren Vorstellungen ein solches Kriterium nicht sei, daß die sogenannten wirklichen Erscheinungen ebensogut für bloße Traumbilder gelten können und sich von diesen durch nichts unterscheiden; es bleibe nur eine Gewißheit: nicht daß unsere Vorstellungen wirkliche Dinge bezeichnen, oder die Gegenstände, die uns erscheinen, in Wahrheit existieren, sondern nur, daß wir solche Vorstellungen haben, daß uns solche Gegenstände erscheinen. Sicher ist nur, daß unser Vorstellen existiert, daß unser Denken ist, und da jeder nur seines eigenen Denkens gewiß sein kann, so lautet der einzige unumstößliche Satz: ich bin denkend. Ich denke, also ich bin: diese Einsicht ist ganz klar und deutlich; was ebenso klar und deutlich erkannt wird, ist darum ebenso gewiß. Hier entdeckt sich das gesuchte Kriterium: die klare und deutliche Einsicht entscheide über Sein und Nichtsein, die Klarheit und Deutlichkeit der

Vorstellung beweise deren Realität; aus der Vorstellung eines vollkommenen Wesens erhelle klar und deutlich dessen Existenz, aus der Natur dieses Wesens folge seine Wahrhaftigkeit, aus dieser das Dasein der Körperwelt, denn wenn letztere nicht wäre, so würde der Schein ihrer Wahrheit eine Täuschung sein, welche die Wahrhaftigkeit, die Vollkommenheit, die Existenz Gottes aufheben würde. Wenn aber die Körperwelt in Wahrheit ist, so muß sie klar und deutlich erkennbar, d. h. sie muß eine gesetzmäßig geordnete Welt, ein wissenschaftliches Objekt, ein Kosmos sein, den wir begreifen können. Das klare und deutliche Gesetz alles Geschehens ist die Kausalität, der Zusammenhang von Ursache und Wirkung, die Notwendigkeit, vermöge deren nichts ohne Ursache geschieht, jedes Ding stets aus einem anderen hervorgeht. Wird also die Welt, der Inbegriff der körperlichen Dinge oder die Natur, nach diesem Kausalitätsgesetze erklärt, so ist sie klar und deutlich erkannt, so ist eben dadurch ihre Wahrheit bewiesen und der Zweifel, daß sie eine bloße Scheinwelt sei, für immer widerlegt. Diese Betrachtungen eröffnen dem Philosophen zwei Wege: entweder er geht durch den vollendeten Zweifel zu der einzigen Gewißheit des eigenen denkenden Seins, gewinnt hier das Kriterium der Wahrheit, entdeckt in der Vorstellung Gottes dessen Existenz, schließt von der Wahrhaftigkeit Gottes auf die Wahrheit der Körperwelt, auf deren wissenschaftliche Erkennbarkeit und begründet so die Aufgabe der Naturwissenschaft; oder er beginnt mit der Lösung dieser Aufgabe, beweist durch die klare und deutliche Erkenntnis der Welt deren Existenz und trifft hier mit dem Ziel seiner metaphysischen Untersuchungen zusammen. Der erste Weg ist der metaphysische, der zweite der physikalische; jener ist deduktiv, dieser in Rücksicht auf das ganze System und dessen Begründung induktiv. Auf dem zweiten wird durch die Dinge, gleichsam ad oculos, bewiesen, was die Metaphysik fordert; die Physik bildet den Erkenntnisgrund für die Richtigkeit der philosophischen Grundsätze: sie macht die Probe der Rechnung. Gibt es eine Physik, so gibt es eine gesetzmäßige Welt, so ist deren Existenz außer Zweifel und das Dasein der Körper ebenso sicher, wie das Dasein Gottes und der Seele. Ist die Natur gesetzmäßig, so ist sie deutlich erkennbar und deshalb nicht bloß vorgestellt, sondern wirklich.

Diesen Weg ergreift Descartes, er will ein klares und deutliches Bild der Welt geben, wenn auch nur in einem umfassenden Entwurfe, um durch diese Tat seinen tiefsten Grundgedanken schon im voraus

den Sieg zu sichern. Er konnte nicht pädagogischer verfahren. Hier verläßt er daher die metaphysische Untersuchung und beginnt eine Reihe physikalischer Arbeiten, die sich in einem Werke zusammenfassen sollen, welches die Welt im großen erklärt, von den himmlischen Körpern bis zum menschlichen. Dem Thema gemäß nennt er es «le monde». Diese Kosmologie ist das erste seiner für die Welt bestimmten Werke. Er will aus den Gesetzen der Materie die Welt ableiten, sie gleichsam vor unseren Augen erzeugen und es dem Leser überlassen, diese so erklärte Welt, die ihm als eine Hypothese vorgetragen wird, mit der gegebenen zu vergleichen und die Entdeckung zu machen, daß sie mit dieser identisch ist.

Zuerst soll die Entstehung des Lichts aus der chaotischen Materie, dann die Bildung des Himmels und der Himmelskörper, der selbstleuchtenden Gestirne, Fixsterne und Sonne, der dunklen Weltkörper, Planeten, Kometen und Erde gezeigt werden, weiter die Geschichte der Erde, die Bildung ihrer Atmosphäre, Oberfläche und Produkte: die Entstehung der Elemente, des Wechsels von Ebbe und Flut, der Strömungen des Wassers und der Luft (Winde), der Meere und Gebirge, der Quellen und Ströme, der Metalle und Pflanzen, der tierischen und menschlichen Körper bis zu der Vereinigung zwischen Seele und Leib, die den ganzen Menschen ausmacht, den Ausgangspunkt des geistigen und sittlichen Lebens. Hier eröffnen sich die Fragen nach dem Wesensunterschiede zwischen Geist und Körper, der Vereinigung beider im Menschen, der Befreiung des geistigen Lebens aus den Banden des körperlichen: die erste Frage ist metaphysisch, die zweite psychologisch, die dritte moralphilosophisch; die Prinzipienlehre bildet die Grundlage der Kosmologie, die Seelenlehre deren Grenze, die Sittenlehre den höchsten und letzten Teil der praktischen Philosophie, die in ihrem ersten die Bewegung der physischen Körper durch menschliche Kunst und in ihrem zweiten die Kunst der Behandlung, Pflege und Heilung des menschlichen Körpers zu lehren hat. Die praktische Bewegungslehre ist die Mechanik, die praktische Anthropologie die Medizin, die praktische Geisteslehre die Moral: dies sind die fruchttragenden Zweige am Baum der Erkenntnis, dessen Wurzeln die Metaphysik und dessen Stamm die Naturlehre ausmacht. Diesen Stamm wollte Descartes in seinem „Kosmos" darstellen. „Ich wollte darin alles zusammenfassen, was ich von der Natur der materiellen Dinge zu wissen meinte, bevor ich an dieses Werk ging. Aber wie die Maler

auf einer ebenen Fläche nicht alle verschiedenen Seiten eines wirklichen Körpers darstellen können und deshalb eine der hauptsächlichsten wählen, die sie allein ins Licht setzen, die übrigen dagegen schattieren und perspektivisch erscheinen lassen, so fürchtete ich, in meiner Abhandlung nicht alle meine Gedanken unterbringen zu können. Darum wählte ich zur eingehenden Darstellung meine Theorie vom Licht und wollte neben diesem Hauptobjekt von Sonne und Fixsternen handeln, weil das Licht fast nur von diesen Körpern ausgeht, dann von dem Medium der Himmelssphären, weil sie es durchlassen, von Planeten, Kometen und Erde, weil sie es zurückwerfen, und insbesondere von allen irdischen Körpern, weil sie entweder farbig oder durchsichtig oder leuchtend sind, endlich vom Menschen, weil er alle diese Objekte betrachtet. Um aber alle diese Dinge etwas im Schatten zu behandeln und meine Ansichten freier aussprechen zu können, ohne die herkömmlichen Meinungen der Gelehrten entweder annehmen oder widerlegen zu müssen, entschloß ich mich, diese ganze Welt hienieden ihren Kathederkriegen zu überlassen und bloß von dem zu reden, was in einer neuen geschehen würde, wenn Gott irgendwo in imaginären Räumen den Stoff dazu entstehen, chaotisch bewegt sein und nach festgestellten, unveränderlichen Gesetzen wirken ließe. Alles sollte auf die natürlichste und begreiflichste Weise geschehen. Ich zeigte, wie der größte Teil der Materie sich jenen Gesetzen gemäß ordnen und eine unserem Himmel ähnliche Form annehmen müsse, wie einige Teile sich zur Erde, andere zu Planeten und Kometen, wieder andere zu Sonnen und Fixsternen gestalten. Hier verbreitete ich mich ausführlich über den Ursprung, den Fortgang und die Reflexion des Lichts und ließ die Leser merken, daß in den Himmeln und Gestirnen dieser Welt nichts zu finden sei, das der von mir beschriebenen Welt nicht ähnlich erscheinen müsse oder könne. Dann kam ich des näheren auf die Erde zu sprechen und zeigte, wie ohne die Annahme der Schwere alle ihre Teile fortwährend nach dem Mittelpunkt streben, wie auf ihrer mit Wasser und Luft bedeckten Oberfläche unter der Einwirkung der Gestirne, hauptsächlich des Mondes, Ebbe und Flut entstehe, gleich der unserer Meere, dann eine von Osten nach Westen gerichtete Bewegung des Wassers und der Luft, derjenigen ähnlich, welche man in unseren Tropen bemerkt, wie sich Gebirge und Meere, Quellen und Ströme auf natürliche Weise bilden, Metalle in die Gruben kommen, Pflanzen auf den Feldern wachsen und überhaupt die zusammengesetzten Körper erzeugt werden. Und da

ich außer den Gestirnen in der Welt keine andere Lichtproduktion als das Feuer kannte, so suchte ich dieses nach Ursprung, Erhaltung und Wirkungsart genau zu erklären."[1]

Zu der Lehre vom Licht hatte Descartes schon die optischen Vorstudien gemacht und ununterbrochen fortgesetzt; zu der Erklärung der komplizierten irdischen Körper, insbesondere des tierischen und menschlichen, bedarf er chemischer, anatomischer und medizinischer Kenntnisse, die er sich praktisch zu erwerben sucht. In Amsterdam, seinem nächsten Aufenthalte nach Franeker, beschäftigen ihn während des Winters 1629/30 besonders anatomische Studien, die er mit dem größten Interesse und Eifer treibt, er kauft selbst bei dem Fleischer die Tierstücke ein, die er zerlegend untersucht; er möchte die kleinsten Teile des tierischen Körpers so genau zu erklären imstande sein, wie die Bildung eines Salzkorns oder einer Schneeflocke. Während dieser anatomischen und medizinischen Studien bewegt er in seinem Geist den Plan des Kosmos, aber schreibt fast nichts.

2. Ausführung und Hemmung.

Endlich geht er an das Werk und meldet seinem Freund Mersenne schon am 15. April 1630 die ersten Fortschritte, er hofft, ihm die Schrift gegen Anfang des Jahres 1633 mitteilen zu können.[2] Bald ist er im besten Zuge. „Eben bin ich beschäftigt, das Chaos zu entwirren und das Licht daraus hervorgehen zu lassen, eine der höchsten und schwierigsten Aufgaben, die ich je unternehmen kann, denn sie enthält fast die ganze Physik."[3] Im Sommer ruht dann das Werk einige Monate; noch hofft er den Abschluß bis Ostern 1632 zu erreichen[4], im April aber wird der Termin weiter hinausgeschoben; er ist jetzt von der allgemeinen Beschreibung der Himmelskörper und der Erde zur Erklärung der irdischen Körper und ihrer verschiedenen Beschaffenheiten fortgeschritten.[5] Kurz darauf glaubt er, den Schlüssel der höchsten menschlichen Wissenschaft der materiellen Dinge finden zu können, die Erkenntnis der Ordnung, die in der Welt der Fixsterne herrscht und die Lage derselben bestimmt.[6] Er erwägt dann, ob er auch die Entstehung der Tiere noch in seinem Werk untersuchen

---

[1] Oeuvres VI. Disc. de la méth. Part. V. pg. 41—44 (ich habe die wichtige Stelle mit einigen Abkürzungen wiedergegeben).

[2] Oeuvres T. I. pg. 137. — [3] Ebendas. pg. 194 (Brief vom 23. Dez. 1630). — [4] Ebendas. pg. 228 (Brief vom Okt. oder Nov. 1631). — [5] Ebendas. pg. 242 (Brief vom 5. April 1632). — [6] Ebendas. pg. 250f. (Brief vom 10. Mai 1632).

solle; um den Umfang nicht zu vergrößern, schließt er diese Materie aus.[1] Die Abhandlung hat sich unter seinen Händen sehr weit über das beabsichtigte Maß ausgedehnt und kann nicht mehr, wie Descartes anfänglich gewollt hat, zu einer bequemen „Nachmittagslektüre" dienen.[2] Nur etwas von der menschlichen Natur soll noch in das Werk aufgenommen werden.

So steht die Sache Ende 1632 während seines Aufenthaltes in Deventer. „Ich werde in meinem Werk mehr vom Menschen reden, als ich die Absicht hatte, ich will alle seine Hauptfunktionen erklären und habe schon einige Lebenstätigkeiten, wie Verdauung des Fleisches, Pulsschlag, Verteilung der Nahrungsstoffe u. a. nebst den fünf Sinnen dargestellt. Ich untersuche anatomisch verschiedene Tierköpfe, um zu sehen, worin Gedächtnis, Einbildung usf. bestehen." Mitten in dieser Arbeit hat er Harveys berühmtes Werk „Von der Bewegung des Herzens (De motu cordis)", das vor fünf Jahren erschienen war (1628), erhalten und kennen gelernt. Mersenne hatte ihn wiederholt darauf aufmerksam gemacht. „Ich finde meine Ansicht wenig von der seinigen verschieden, obwohl ich das Buch erst gelesen, nachdem ich meine Erklärung der Sache niedergeschrieben."[3]

Mit einem Male stockt das Werk, der Abschluß scheint ins Unbestimmte verschoben. „Meine Abhandlung", schreibt er den 22. Juli 1633, „ist fast vollendet, nur Korrektur und Abschrift sind noch übrig, und ich habe einen solchen Widerwillen gegen die Arbeit, daß, hätte ich Ihnen nicht vor drei Jahren die Zusendung noch vor Ablauf des gegenwärtigen versprochen, es noch lange dauern könnte, bis ich imstande wäre, das Ziel zu erreichen. Doch will ich mein Versprechen zu halten suchen."[4]

Was ist geschehen? Er hatte in diesem bis auf die letzte Feile vollendeten Werk die Welt nach dem Gesetze der Kausalität aus mathematisch-mechanischen Prinzipien erklärt und die Bewegung der Erde als ein notwendiges Glied in der mechanischen Ordnung der Weltkörper dargestellt. Nun war die kopernikanische Lehre durch Galilei bewiesen und eben jetzt in einer neuen Schrift unter dem Schein einer Hypothese verteidigt worden. Sein berühmter Dialog über die beiden wichtigsten Weltsysteme erschien 1632 und wurde von der römischen Inquisition zur Vernichtung verurteilt, gerade vier Wochen, bevor

[1] Ebendas. pg. 254 (Brief vom Juni 1632). — [2] Ebendas. pg. 137. — [3] Oeuvres T. I. pg. 263. — [4] Ebendas. S. 268.

Descartes den obigen Brief schrieb.[1] Dieser kennt den Prozeß, noch nicht die Verdammung. Schon die Kunde der Untersuchung ist genug, ihm sein Werk zu verleiden. Den 20. September 1633 wird in Lüttich der gegen Galilei gefällte Urteilsspruch publiziert, und jetzt erfährt Descartes, daß die Lehre von der Bewegung der Erde auch als Hypothese verurteilt ist, denn in dem Verdammungsbeschluß stehen die Worte: «quamvis hypothetice a se illam proponi simularet». Es vergeht fast ein Jahr, bevor er die Schrift selbst kennen lernt (August 1634), nur flüchtig, er muß sie eilig durchblättern, denn sie ist ihm heimlich nur für eine Anzahl Stunden geliehen. Plötzlich sieht er sich von einem jener Konflikte bedroht, die er grundsätzlich vermeiden möchte. Wenn er sein Werk so, wie es ist, veröffentlicht, fordert er den Kampf mit der Kirche heraus und wird unter die gefährlichen Neuerer gezählt, die ihm selbst verwerflich erscheinen. Wenn er sein Werk nicht verstümmeln und sinnlos machen will, so bleibt nichts übrig, als es geheim zu halten, der Welt zu verbergen und jeder Veröffentlichung seiner Gedanken zu entsagen. Der Rest ist schweigen. „Ich wollte es machen", schreibt er den 28. November 1633 an Mersenne, „wie die bösen Zahler, die immer kommen und ihre Gläubiger noch um etwas Aufschub bitten, sobald sie merken, daß der Zahlungstermin herannaht. Ich hatte mir wirklich vorgenommen, Ihnen mit meiner Welt ein Neujahrsgeschenk zu machen, und war vor etwa vierzehn Tagen ganz entschlossen, wenigstens einen Teil zu senden, wenn das Ganze zu jener Zeit noch nicht völlig abgeschrieben sein sollte. Aber ich habe in diesen Tagen mich in Leyden und Amsterdam erkundigt, ob das Weltsystem Galileis nicht dort aufzufinden sei, denn ich meinte gehört zu haben, es sei im vorigen Jahre in Italien erschienen; nun erfahre ich, daß es allerdings gedruckt, aber alle Exemplare sogleich in Rom verbrannt und Galilei selbst zu einer Buße verurteilt worden sei. Dies hat mich so sehr erschüttert, daß ich fest entschlossen bin, alle meine Papiere zu verbrennen oder wenigstens keinem Menschen zu zeigen. Ich habe mir gleich gedacht, daß man ihm, der ja Italiener und, wie ich höre, sogar vom Papst wohlgelitten ist, nichts anderes zum Verbrechen machen konnte, als seine Lehre von der Bewegung der Erde, die schon früher einige Kardinäle, wie ich weiß, für verwerflich erklärt haben. Aber man hat sie trotzdem, soweit meine Kunde reicht, fort-

[1] S. oben Einleitung. Kp. VI. Nr. II. S. 127—129.

während selbst in Rom verbreitet, und ich bekenne: wenn sie falsch ist, so sind es alle Grundlagen meiner Philosophie ebenfalls, denn sie tragen sich gegenseitig; diese Lehre hängt mit allen Teilen meines Werkes so genau zusammen, daß ich sie nicht herausnehmen kann, ohne das übrige völlig zu beschädigen. Aber um keinen Preis will ich eine Schrift herausgeben, worin das kleinste Wort der Kirche mißfallen könnte, darum will ich sie lieber unterdrücken als verstümmelt erscheinen lassen. Ich habe niemals Neigung zur Buchmacherei gehabt, und hätte ich nicht Ihnen und einigen andern Freunden das Werk versprochen, um durch den Wunsch, mein Wort zu erfüllen, mich um so stärker zum Arbeiten anzutreiben, so würde ich niemals so weit gediehen sein. Nach alledem bin ich versichert, Sie werden mir keinen Exekutor auf den Hals schicken, um mich zur Schuldzahlung zu zwingen, und vielleicht selbst recht gern die Mühe sparen, schlimme Dinge zu lesen." „Indessen darf ich, nach allen meinen vielen und langjährigen Versprechungen, nicht mit einer so plötzlichen Laune meine Verpflichtungen gegen Sie lösen; ich werde Ihnen daher sobald als möglich mein Werk vorlegen und bitte nur um ein Jahr Aufschub, um dasselbe durchzusehen und zu feilen. Haben Sie mir doch selbst das horazische Wort: «nonumque prematur in annum» vorgehalten, und es sind erst drei Jahre, daß ich die Arbeit begonnen habe, die ich Ihnen zu senden denke. Schreiben Sie mir, ich bitte, was Sie von der Angelegenheit Galileis wissen."[1]

Schon in einem der nächsten Briefe hat er auch dieses dilatorische Versprechen zurückgenommen. „Sie werden", schreibt er im April 1634, „meine Gründe ganz in der Ordnung finden, und weit entfernt, den Entschluß der völligen Geheimhaltung meines Werkes zu tadeln, würden Sie vielmehr der erste sein, ihn hervorzurufen. Sie wissen ohne Zweifel, daß Galilei vor kurzem von der Inquisition bestraft und seine Ansicht von der Erdbewegung als häretisch verdammt ist. Nun erkläre ich Ihnen, daß alles, was ich in meiner Abhandlung auseinandergesetzt habe, eine Kette bildet, in welcher diese Ansicht von der Bewegung der Erde ein Glied ausmacht; wenn in dem Zusammenhang meiner Lehre etwas falsch ist, so sind alle meine Beweisgründe hinfällig, und obwohl ich sie für sehr sicher und einleuchtend hielt, möchte ich sie doch um keinen Preis gegen die Autorität der Kirche geltend

[1] Oeuvres T. I. pg. 270—272.

machen. Ich weiß wohl, daß ein römischer Inquisitionsbeschluß noch kein Dogma ist, dazu muß ein Konzil stattfinden, aber ich bin in meine Gedanken gar nicht so verliebt, daß ich zu ihrem Schutz solche außerordentliche Mittel aufwenden möchte. Mein Wunsch geht nach Ruhe, meinem Wahlspruch «bene vixit, bene qui latuit» gemäß habe ich mein Leben eingerichtet und so will ich es fortführen; die Furcht, durch meine Schrift das wünschenswerte Maß der Einsichten überschritten zu haben, bin ich jetzt los, und das angenehme Gefühl dieser Freiheit ist größer, als der Verdruß über die in der Ausarbeitung meines Werks verlorene Zeit und Mühe."[1]

In einem späteren Briefe hatte Mersenne, der die Schrift gar zu gern herauslocken wollte, scherzend gedroht, man werde noch einen Mord an Descartes begehen, um seine Werke früher kennen zu lernen. „Ich mußte lachen", erwidert dieser, „als ich die Stelle las; meine Schriften sind so gut aufgehoben, daß die Mörder sie umsonst suchen würden; die Welt wird das Werk nicht eher zu sehen bekommen, als hundert Jahre nach meinem Tode."[2] Doch will er zu anderer Stunde nicht ganz verreden, daß die Schrift, sei es bei seinen Lebzeiten oder nach seinem Tode, erscheinen werde. Einem seiner liebsten Freunde, Huygens, der ihn dringend gebeten, das Werk nicht länger geheim zu halten, es könne sonst leicht verloren gehen, schreibt er (Juni 1639): „Man läßt die Früchte auf den Bäumen, solange sie dort gedeihen und besser werden können, obschon man recht gut weiß, daß Stürme, Hagel und andere Unfälle sie jeden Augenblick verderben können; nun, ich halte meine Welt für eine solche Frucht, die man auf dem Baume reifen lassen muß und nie spät genug pflücken kann".[3] Huygens' Befürchtung hat sich erfüllt. Die Schrift ist verloren gegangen, nur ein kurzer, auf die ursprünglichen Grenzen zurückgeführter Abriß derselben, welchen Descartes später verfaßt oder redigiert hat, fand sich in seinem Nachlaß und erschien unter dem Titel: „Die Welt oder Abhandlung vom Licht" (1664).

Eine unvorhergesehene Katastrophe hat den Philosophen bewogen, den ersten Schritt zur literarischen Weltlaufbahn zurückzunehmen. Es war nötig, seine Stimmungen und Gründe aus den brieflichen Bekenntnissen genau kennen zu lernen, um jene Zurücknahme richtig zu

[1] Ebendas. pg. 285—286. — [2] Ebendas. S. 348—349. (Der Brief ist aus dem März 1637, aus der Zeit der Veröffentlichung des disc. de la méth.). — [3] Oeuvres T. II. pg. 553.

beurteilen. Allerdings hat er das Schicksal Galileis gefürchtet, er sah hier den ausgebrochenen Konflikt zwischen einer Lehre, die er für wahr erkennt, und einer Autorität, die er nach seinen praktischen Lebensgrundsätzen für ehrwürdig achtet: er hatte den Fall vor sich, in dem nach seinen Maximen die Theorie zurücktreten soll vor der gebieterischen Geltung der politischen und kirchlichen Interessen. Er empfindet diesen Konflikt in seiner ganzen Schwere, ohne eine Spur jenes reformatorischen Mutes, der den Kampf wagt und begehrt. Auch hat er daraus — ich meine seine Scheu vor dem Kampf — sich und anderen kein Hehl gemacht.

Doch würde man Descartes' Verhalten nicht vollständig und darum nicht richtig beurteilen, wollte man dieses Motiv für das einzige und erschöpfende halten. Er hätte dem Konflikte ausweichen, sein Werk unveröffentlicht lassen und die Nötigung dazu schmerzlich und tragisch empfinden können. Dies aber war gar nicht der Fall. Vielmehr gibt ihm das Schicksal Galileis den willkommensten Grund, eine Verpflichtung los zu werden, die ihn drückt; die Versprechungen, die er seinen Freunden gemacht, das Werk zu schreiben und herauszugeben, waren auch eine Nötigung, die er peinlicher empfand als die entgegengesetzte, welche nunmehr durch den Konflikt mit der Inquisition eintrat. Jetzt kann er seinen Grundsätzen gemäß sagen: „Ich brauche mein Versprechen nicht zu erfüllen, ich darf meine Gedanken für mich behalten und bin dem Publikum nichts mehr schuldig. Ihr seht, die Welt will mein Werk nicht haben!"

In dieser Stimmung schreibt er mit sichtbar erleichtertem Herzen, mit gutem Humor an seine Freunde. Und wie er sich damals gegen die letzteren äußerte, ebenso hat er sich später in der ersten von ihm herausgegebenen Schrift der Welt gegenüber ausgesprochen. Nachdem er hier die Motive dargelegt, aus denen er sich zur literarischen Wirksamkeit entschlossen habe, kommt er auf die eingetretene Hemmung und die Zurücknahme seiner Entschlüsse zu sprechen und erklärt ganz offen: „Obwohl jene Motive sehr fest waren, so ließ mich doch mein tiefer Widerwille gegen die Buchmacherei sogleich andere Gründe genug zu meiner Entschuldigung finden".[1] Die Verurteilung Galileis dient ihm zur günstigen und willkommenen Schutzmauer, hinter welche er sich vor der Welt mit seinen Schriften zurückzieht.

[1] Disc. de la méthode. Part. VI. Oeuvres T. VI. pg. 60.

Es wäre richtig gewesen, wenn Descartes bei dieser so motivierten Zurückhaltung seiner Lehre von der Bewegung der Erde geblieben wäre. Daß er sie in gewisser Weise verstellte, um sie unbedenklich zu machen, ist die schlimmere Schuld, die ihm zur Last fällt. Hier ist sein Wahrheitssinn mit seiner Politik in einen Konflikt geraten, unter dem die Wahrheit zu leiden hatte. Er bietet einem Geistlichen in Paris, der Galileis Lehre verteidigen will, seine geheime Hilfe an und nimmt sie zurück, wie er erfährt, daß auch die hypothetische Fassung jener Lehre nicht erlaubt sei; er liest die verurteilte Schrift und glaubt, bei der Differenz zwischen seiner Bewegungslehre und der Galileis einen Ausweg zu finden, um dem Scheine nach die Ansicht von der Unbeweglichkeit der Erde zu retten. „Man sieht", sagt er in einem seiner Briefe, „daß ich mit dem Munde die Bewegung der Erde leugne und in der Sache das System des Kopernikus festhalte."[1] Darf es zur Entschuldigung Descartes' dienen, wenn man einräumen muß, daß in ähnlicher Weise Galilei seine Lehre widerrufen hat?

Gegen Ende des Jahres 1633 war die Geheimhaltung seiner Werke eine bei Descartes ausgemachte Sache. Wie kam es, daß er später dennoch öffentlich mit seiner Lehre hervortrat? Auf diese Frage hat ein neuerer Biograph eine Antwort gefunden, die mehr rührend ist als treffend; er hat es auch unterlassen, seine idyllische Erklärung verständlich zu machen. Das Vorgefühl bevorstehender Vaterfreuden soll den Philosophen zu dem Entschluß gebracht haben, Bücher für die Welt zu schreiben. „Neue Empfindungen sind in ihm erwacht, und was Mersenne, de Beaune und seine besten Freunde ihm nicht entreißen konnten: ein Kindeslächeln, das seinem Blick in leuchtender Zukunft entgegenstrahlt, hat es bereits vermocht." Nach der Geburt der Tochter bleibt er noch einige Monate in Deventer und geht dann mit Mutter und Kind nach Leuwarden, um den «discours de la méthode» zu schreiben.[2] Jetzt soll der Leser raten, welchen Zusammenhang mit der Geburt der Tochter die Werke haben mögen, deren größten und wichtigsten Teil Descartes nach dem Tode derselben herausgab!

II. Die philosophischen Werke.

1. Die Motive zur Herausgabe.

Die Gründe, aus denen der Philosoph die literarische Tätigkeit gemieden und unternommen, dann aufgegeben, von neuem ergriffen und durch eine Reihe öffentlicher Werke beurkundet hat, müssen aus

[1] Oeuvres T. V. pg. 550. — [2] J. Millet: Histoire des Descartes avant 1637, pg. 340.

ihm selbst und seiner Lebensaufgabe erkannt werden, um so mehr, als er am Schluß seiner ersten Hauptschrift sich darüber ausführlich erklärt hat. Die Gegner sind mit dem Urteile schnell bei der Hand, daß er zur Geheimhaltung durch die Furcht, zur Veröffentlichung durch den Ehrgeiz bestimmt worden sei. Die erste Behauptung ist sehr oberflächlich, die zweite ist grundfalsch. Welche äußere Einflüsse auch hemmend oder fördernd auf seine literarische Tätigkeit eingewirkt haben: der innere, seinem Charakter gemäße Grund, der ihn zuerst von der Veröffentlichung abhielt, dann schrittweise zu derselben bewog, war die Selbstbelehrung, diese Richtschnur seines Lebens. Daraus erklären sich alle jene Widersprüche und Schwankungen seiner literarischen Entschlüsse. Die beginnende Selbstbelehrung flieht jede Art der Veröffentlichung als Zeitverlust und Störung, während die fortgeschrittene zu ihrer eigenen Förderung die öffentliche Mitteilung und den Ideenaustausch braucht. Zuerst geht Descartes grundsätzlich den Weg ausschließender Selbstbelehrung, vertieft in seine Gedanken, die er nicht oder nur spärlich und flüchtig niederschreibt; dann kommt ein Zeitpunkt, wo die entwickelten Ideen die Probe ihrer Reife und Klarheit nicht besser machen können, als durch die schriftliche Ausführung und Feststellung.

Wer sich selbst belehrt, muß sich auch selbst prüfen. Die Aufzeichnung der eigenen Gedanken ist diese Prüfung, und Descartes ist viel zu methodisch und gründlich, um sie entbehren zu wollen. So entstehen sorgfältig ausgearbeitete und geordnete Schriften, druckfertige Werke, die ihm selbst zur Prüfung seiner Gedanken, den andern zur Belehrung dienen sollen, nur ist ihr öffentlicher Nutzen nicht auf die Mitwelt, sondern auf die Nachwelt berechnet, nicht aus Liebe zum Nachruhm, sondern um der Größe des Nutzens willen. Je ungestörter und stetiger er seinen entdeckenden Ideengang fortführen kann, um so weiter wird er kommen, um so mehr wird die Welt von ihm haben. Darum ist er entschlossen, seine Schriften, solange er lebt, geheim zu halten; er fürchtet den Zeitverlust, den die Veröffentlichung der Werke unfehlbar kostet, er wird Angriffe abwehren, Mißverständnisse berichtigen, mit Gegnern und Anhängern streiten und verhandeln müssen, selbst der gewonnene Ruf wird seine Muße beeinträchtigen. Durch die Mitteilung des erworbenen Besitzes macht er sich die Vergrößerung desselben unmöglich. „Die Welt soll wissen, daß die wenigen Einsichten, die ich bis jetzt erreicht, fast nichts sind in Vergleichung mit dem, was ich noch nicht durchdrungen habe, aber zu erkennen die

Hoffnung hegen darf. Es geht mit der Wissenschaft, wie mit dem Reichtum. Wenn man reich zu werden anfängt, macht man viel leichter große Erwerbungen als vorher im Zustand der Armut weit geringere. Die Entdecker im Reiche der Wahrheit sind auch den Feldherrn vergleichbar, deren Kräfte mit den Siegen zu wachsen pflegen, und die ihre Truppen geschickter führen müssen, um sich nach einer verlorenen Schlacht zu behaupten, als nach einer gewonnenen Städte und Provinzen zu nehmen: denn es heißt wahrhaftig Schlachten liefern, wenn man alle die Schwierigkeiten und Irrtümer zu besiegen sucht, die uns in der Erkenntnis der Wahrheit hindern, und es heißt eine dieser Schlachten verlieren, wenn man falsche Ansichten annimmt, wo es sich um Dinge von einiger umfassender Bedeutung und Wichtigkeit handelt. Um dann in den früheren unbefangenen Geisteszustand zurückzukehren, ist mehr Gewandtheit nötig als zu großen Fortschritten, sobald man sichere Prinzipien bereits hat. Ich kann aus eigener Erfahrung versichern: wenn ich vordem einige Wahrheiten in den Wissenschaften entdeckt habe, so sind es nur Folgen von fünf oder sechs schwierigen Punkten gewesen, die ich zu überwinden vermocht und für ebensoviele Schlachten halte, worin ich das Glück auf meiner Seite gehabt; ja, ich sage es ohne Scheu: ich brauche nur noch zwei oder drei solcher Schlachten zu gewinnen, um am Ziel aller meiner Pläne zu sein, und noch bin ich nicht so alt, daß ich besorgen müßte, vor diesem Ziele zu sterben. Aber ich muß mit der Zeit, die mir noch übrig bleibt, sparsam umgehen, um so sparsamer, je besser ich sie anwenden kann, und die Herausgabe meiner Physik würde mir ohne Zweifel eine Menge Zeitverlust zuziehen. Wie einleuchtend und durchgängig bewiesen meine Sätze auch sein mögen, so können sie doch unmöglich mit den Ansichten aller Welt übereinstimmen und würden mir daher, ich sehe es voraus, allerhand Streitigkeiten und Störungen verursachen."

Dies sind die Gründe, die unserem Philosophen jede Veröffentlichung seiner Werke so zweckwidrig erscheinen lassen, als wollte ein Eroberer, während er von Sieg zu Sieg fortschreitet, Bücher über die Kriegskunst herausgeben und Kontroversen darüber führen. Man hat dem Philosophen vorgestellt, wie nützlich ihm und seiner Lehre die Verbreitung der letzteren sein könne: die einen werden ihn auf gewisse Mängel aufmerksam machen, andere durch brauchbare Folgerungen die Lehre praktisch verwerten, und so werde sich sein System unter fremder Mithilfe berichtigen und erweitern. Diese Aussichten lassen ihn unge-

rührt. Was die Mängel seiner Lehre betreffe, so gebe es keinen, der sie besser zu erkennen, strenger und billiger zu beurteilen imstande sei als er selbst; was die Anwendung und Verwertung angehe, so sei das Werk noch nicht reif genug, um schon praktische Früchte zu tragen; wäre es so weit, so könnte diese Früchte niemand so gut ernten wie er selbst, denn der Erfinder sei allemal der beste Kenner, der alleinige Meister. Nicht bloß die Gegner fürchtet Descartes, auch die Schule, die sich ihm anhängen und sein Werk verunstalten werde; er weiß, was die Schulen jeder Zeit aus ihren Meistern gemacht haben, und verwahrt sich schon im voraus gegen die „Cartesianer". Ausdrücklich mahnt er die Nachwelt, nichts für cartesianisch zu halten, als was er selbst urkundlich gesagt habe. Gerade solche Schüler seien am schädlichsten, die nicht bloß nachbeten, sondern den Meister auslegen, ergänzen und mehr wissen wollen als dieser selbst. „Sie sind, wie der Efeu, der nicht höher hinaufstrebt als die Bäume, die ihn halten, und oft sogar, nachdem er den Gipfel derselben erreicht hat, wieder abwärts geht; so scheint mir auch jene Art der Schüler wieder abwärts zu gehen, d. h. unter das Niveau einfacher Unwissenheit herunterzusteigen, die sich nicht mit den Einsichten des Meisters begnügen, sondern ihm alles Mögliche unterlegen, die Lösung vieler Probleme, von denen er nichts gesagt, und an die er vielleicht nie gedacht hat. Diese Leute leben von dunkeln Begriffen, womit sich sehr bequem philosophieren, sehr dreist reden und ins Endlose streiten läßt; sie erscheinen mir wie Blinde, die mit einem Sehenden ohne Nachteil kämpfen wollen und ihn deshalb in den Hintergrund eines ganz dunkeln Kellers hinabführen; sie sollen froh sein, daß ich meine Prinzipien der Philosophie nicht veröffentliche, denn bei ihrer sehr einfachen und einleuchtenden Art würde ich gleichsam die Fenster aufmachen und Licht in jenen Keller fallen lassen, in den sie hinabgestiegen sind, um sich zu schlagen."[1]

Gegen diese aufrichtigen Gründe zur Geheimhaltung seiner Werke erheben sich andere, die der Veröffentlichung das Wort reden und schwerer in die Wagschale fallen. Der erste, der schon an der Wiege seiner Schriften stand, hat fortgewirkt und nicht aufgehört, ihn zu mahnen: er will seinen Kredit rechtfertigen und sein Wort halten. Der Ruf in der Welt, der mit der Verbreitung seiner Schriften nicht ausbleiben wird, ist ein Feind seiner Ruhe, aber das Gefühl unerfüllter Versprechungen ist auch ein solcher Feind. Einen öffentlichen

[1] Disc. de la méthode. Part. VI. Oeuvres VI. pg. 66—71.

Namen eifrig suchen ist ebenso störend, als ihn ängstlich vermeiden. Descartes hat keines von beidem getan, er hat geschehen lassen, daß sich der Ruf eines großen Denkers um ihn verbreitet hat, und möchte nicht für den Charlatan gelten, der einen solchen Ruf fälschlich besitzt und Hoffnungen erregt hat, die, wie man am Ende glauben muß, er nicht erfüllen kann, weil er sie nicht erfüllt. „Obwohl ich den Ruhm nicht übermäßig liebe, ja, wenn ich es sagen darf, hasse, sofern ich ihn für einen Feind der Ruhe halte, die mir über alles geht, so habe ich doch niemals meine Handlungen, als wären sie Verbrechen, sorgfältig zu verbergen, noch mit besonderer Vorsicht unbekannt zu bleiben gesucht, ich würde es für ein Unrecht an mir selbst gehalten und außerdem mich in eine ängstliche und unruhige Stimmung gebracht haben, die sich mit der völligen Gemütsruhe, die ich suche, ebensowenig verträgt. So habe ich bei dieser stets gleichgültigen Haltung zwischen der Sorge, bekannt zu werden, und der, unbekannt zu bleiben, nicht verhindern können, einen gewissen Ruf zu erwerben, und ich halte es jetzt für meine Pflicht, alles zu tun, um keinen schlechten zu haben."

Aber der wichtigste Grund, der den Entschluß zur Herausgabe seiner Werke entscheidet, liegt, wie gesagt, in den Bedürfnissen seiner Selbstbelehrung. Descartes läßt darüber nicht den mindesten Zweifel. „Ich sehe täglich mehr und mehr, wie unter dieser Verzögerung die Absicht meiner Selbstbelehrung leidet, denn ich habe unendlich viele Erfahrungen nötig, die ich ohne den Beistand anderer unmöglich machen kann, und obwohl ich mir keineswegs mit der Hoffnung schmeichle, daß sich das Publikum an meinen Bestrebungen groß beteiligen wird, will ich meinen Nachteil doch nicht so weit treiben, daß mir die Nachkommen eines Tages mit Recht den Vorwurf machen, sie würden in vielen Punkten besser unterrichtet gewesen sein, wenn ich die Belehrung, worin sie meinen Plänen förderlich sein könnten, nicht gar zu sehr vernachlässigt hätte".[1] Eben diese Erwägung bezeichnet der Philosoph ausdrücklich als das zweite Motiv, das ihn veranlaßt habe, den «discours» zu verfassen. So ist es ein und derselbe, in der Selbstbelehrung enthaltene Grund, aus welchem Descartes zuerst die schriftliche Ausarbeitung seiner Gedanken vermeidet, dann ausführt, und wiederum die Veröffentlichung seiner Werke erst ablehnt, dann unternimmt.

Er geht behutsam zu Werke und veröffentlicht zunächst nicht sein

[1] Ebendas. S. 74—75.

System, sondern **Proben** oder **Versuche** (essais), die nur die Methode und deren Anwendung betreffen; er gibt noch nicht die Methodenlehre selbst, sondern eine vorläufige Orientierung, die ausdrücklich kein «traité», sondern bloß ein «**discours** de la méthode» sein, der Methodenlehre nur zur Vorrede oder Ankündigung dienen und mehr deren praktische Bedeutung begründen als die Theorie derselben auseinandersetzen will. „Ich habe nicht die Absicht, hier meine Methode zu lehren, sondern nur darüber zu reden."[1]

Indessen soll die Anwendbarkeit sogleich durch die Anwendung selbst auf dem Felde der Mathematik und Physik gerechtfertigt werden. Darum läßt Descartes auf die Hauptschrift noch drei Abhandlungen folgen, die absichtlich so gewählt sind, daß die erste dem Gebiet der mathematischen Physik, die zweite dem der Physik, die dritte der reinen Mathematik angehört: das Thema der ersten ist „**die Dioptrik**", das der zweiten „**die Meteore**", die letzte ist „**die Geometrie**". Die Dioptrik handelt von der Brechung des Lichts, vom Sehen und von den optischen Gläsern; in den Meteoren will Descartes die Natur des Salzes, die Ursachen der Winde und Gewitter, die Figuration des Schnees, die Farben des Regenbogens und die Eigenschaften der einzelnen Farben, die Höfe um Sonne und Mond, insbesondere die Nebensonnen (Parhelien) erklären, deren vier einige Jahre vorher (den 20. März 1629) in Rom gesehen und ihm ausführlich beschrieben worden waren; die Geometrie bewährt die von ihm selbst erfundene Methode der Analysis durch die Lösung völlig neuer Aufgaben. In der Dioptrik und den Meteoren will Descartes dem Leser die Geltung und Brauchbarkeit seiner Methode nur annehmbar gemacht, in der Geometrie dagegen unwidersprechlich bewiesen haben. Diese vier Versuche sollten unter folgendem Titel erscheinen: „Entwurf einer Universalwissenschaft, die unsere Natur zur höchsten Stufe ihrer Vollkommenheit zu erheben vermag; dann die Dioptrik, die Meteore und die Geometrie, worin der Verfasser, um jene Wissenschaft zu erproben, die geeignetsten Fälle gewählt und so erklärt hat, daß jeder ohne Voraussetzung gelehrter Studien die Sache verstehen kann".[2] Es war gut, daß er diesem Titel, der das os magna sonaturum etwas zu weit öffnete, die einfache Bezeichnung «Essais» vorzog und die Hauptschrift

[1] Oeuvres I. pg. 349. (Br. an Mersenne aus dem März 1637). Vgl. pg. 369. (Br. an einen Freund Mersenne's, April 1637). — [2] Oeuvres I. pg. 338—339. (Br. an Mersenne vom März 1636).

„eine Rede über die Methode zum richtigen Vernunftgebrauch und zur wissenschaftlichen Wahrheitsforschung (discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences)" nannte. Er wendet sich an denkende, von der Büchergelehrsamkeit unabhängige und unverdorbene Leser; darum schreibt er in seiner Muttersprache und motiviert es am Schluß seines discours: „Wenn ich französisch, die Sprache meines Landes, lieber schreibe als lateinisch, die Sprache meiner Lehrer, so hat mich dazu die Hoffnung bewogen, daß der natürliche und gesunde Verstand meine Ansichten besser würdigen kann als die Gelehrsamkeit, die nur an die Bücher der Alten glaubt. Leute von gesundem und wissenschaftlich unterrichtetem Verstande sind die einzigen Richter, die ich mir wünsche; diese, ich bin es gewiß, werden nicht so parteiisch für das Latein sein, daß sie meine Gründe deshalb ungehört lassen, weil ich sie in der Volkssprache entwickelt habe."[1]

Im Frühjahr 1636 war das Werk mit Ausnahme der Geometrie druckfertig. Da sich die Firma Elzevier in Leyden weniger entgegenkommend zeigte, als Descartes erwartet hatte, so ließ er seine Schrift bei dem Buchhändler Jan Maire in Leyden erscheinen. Das zum Verkauf nötige Privilegium wurde von den Generalstaaten den 20. Dezember 1636, von Frankreich erst den 4. Mai 1637 erteilt; Mersenne hatte das letztere besorgt und verzögert, es war seine Schuld und sein Verdienst, daß aus dem französischen Privilegium zugleich ein Elogium Descartes' gemacht wurde, während der Philosoph ausdrücklich gewünscht hatte, sowohl in seinem Werk als auch in den Urkunden ungenannt zu bleiben. Die Versendung der Essais konnte nun erst im Juni 1637 stattfinden.

2. Die metaphysischen Werke.

Der einmal ergriffene Weg führt weiter. Es ist unmöglich, daß Descartes bei diesen ersten Versuchen stehen bleibt; er hat von seiner Lehre so viel gesagt, daß er genötigt ist, mehr zu sagen. Im vierten Abschnitt seines «discours» sind schon die Grundlagen der neuen Lehre zum Vorschein gekommen: er hat von der Notwendigkeit des durchgängigen Zweifels, dem alleinigen Prinzip der Gewißheit, der Regel, der Erkenntnis, dem Wesen Gottes und der Seele geredet: mit einem Wort von den Prinzipien seiner Philosophie. Aber wie es in dem Charakter jener Schrift lag, sind alle diese Ideen mehr nur be-

[1] Disc. de la méth. Part. VI. Oeuvres VI. pg. 77—78.

sprochen und erzählt, als einleuchtend begründet und dadurch gegen Mißverständnisse geschützt. Diese Gefahr hat Descartes gerade da, wo sie am bedenklichsten ist, am wenigsten vermieden, nämlich in den Sätzen, die von der Gottesidee handeln, er selbst erkennt hier den schwächsten und dunkelsten Teil seiner Schrift, der eine eingehende und baldige Erläuterung fordert. Den Gottesbegriff erläutern heißt die Grundbegriffe seiner Metaphysik auseinandersetzen. Die Arbeit ist schon getan, es war die erste in den Niederlanden, der in Franeker niedergeschriebene Entwurf der Meditationen; die Handschrift hat zehn Jahre geruht, als Descartes jetzt die Herausgabe beschließt und am Ende seines Aufenthaltes in Santport die letzte Hand an die Ausführung legt (1639/40).

Er gibt die Untersuchung, wie sie in ihm entstanden und von Problem zu Problem, von Lösung zu Lösung fortgeschritten ist; der Leser empfängt den vollen Eindruck tieferlebter und immer von neuem geprüfter Gedanken, die seit Jahren die beständigen Begleiter des Philosophen, die Freunde seiner Einsamkeit waren und reif geworden sind wie er selbst. Die Betrachtungen haben den Charakter des bewegtesten Selbstgesprächs, eines monologischen Dramas, dem der Zuhörer mit der gespanntesten Teilnahme folgen muß. Es handelt sich um Sein oder Nichtsein der Wahrheit, das Erkenntnisproblem erscheint als die große Schicksalsfrage des menschlichen Geistes und ist von Descartes so empfunden; es gibt keine Wahrheit, wenn nicht der Zweifel vollständig besiegt ist, und es gibt keinen solchen Sieg, wenn nicht der Zweifel, Mann für Mann, mit jeder Waffe, die er besitzt, sich verteidigt und die Erkenntnis bekämpft hat. Wir vernehmen nicht bloß die Gründe des Zweifels, sondern zugleich die Gemütsunruhe des Zweiflers, der nach Wahrheit ringt und trotz der Sicherheit des schon errungenen Sieges die bestandenen Kämpfe, als ob er sie eben erlebt, schildert. Diese Verbindung kontemplativer Ruhe mit dem lebendigsten Ausdruck eines von dem Heere der Zweifel aufgeregten und bestürmten Gemüts, während der Geist der Kontemplation jenes Heer schon ordnet und beherrscht, gibt den Meditationen Descartes' einen unwiderstehlichen Reiz und den Charakter eines in seiner Art unvergleichlichen philosophischen Kunstwerks.

Zum ersten Male erscheint er vor den Augen der Welt unverhüllt als der Denker, der er ist; er hat die Grundgedanken, die er zwanzig Jahre in sich getragen und gezeitigt, endlich ausgesprochen, um die

Welt darüber zu belehren; in der Sache selbst ist nichts verheimlicht, aber die Veröffentlichung geschieht mit der größten Vorsicht. Die Schrift soll zunächst nur der gelehrten Welt mitgeteilt werden, darum ist sie lateinisch geschrieben; sie ist dadurch noch nicht gegen Verdächtigungen und Mißverständnisse geschützt. Er besorgt für seine physikalischen Prinzipien den Widerspruch der Aristoteliker, für die theologischen den der Kirche. Die Grundbegriffe seiner Naturlehre sind in den Meditationen enthalten, aber die Folgerungen sind noch verdeckt. Wenn man den Schulphilosophen nicht ausdrücklich sagt, daß es sich um eine rein mechanische Physik handelt, so werden sie es nicht merken und gewonnen sein, bevor sie wissen, daß sie vernichtet sind. Darum wünscht Descartes, daß man von seiner Physik zunächst schweige: «il ne faut pas le dire» lautet die Weisung, die er seinem Freunde Mersenne in dieser Rücksicht gibt.

Dagegen hat Descartes seine Gottesidee so hell erleuchtet, daß diese Lehre nicht zu verschweigen, nur zu beschützen ist. Vorsichtig sucht er jedem kirchlichen Verdachte durch Titel und Widmung vorzubeugen: er bezeichnet als den Hauptinhalt der Meditationen „das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele" und widmet die Schrift den Doktoren der Sorbonne, der theologischen Autorität von Paris, dessen Universität seit der Höhe des Mittelalters für die erste theologische Autorität der Kirche gilt. Überzeugt, daß wirkliche Vernunftbeweise für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele Gläubige nicht beirren, Ungläubige bekehren können, daher mit den Interessen der Kirche, den Aussprüchen der Bibel und den Beschlüssen des letzten lateranensischen Konzils übereinstimmen, unterwirft er seine Schrift der Zensur und dem Schutz der Theologen von Paris. Diese hatten keine Einwürfe zu machen; der Pater Gibieuf, den er besonders um seine Prüfung gebeten, bezeugte ihm seinen vollen Beifall. Dennoch blieb der Widerspruch der Kirche nicht aus; zweiundzwanzig Jahre, nachdem es erschienen, wurde dieses erste grundlegende Werk der neufranzösischen Philosophie auf den römischen Index gesetzt mit dem Zusatz: «donec corrigatur».

Descartes konnte voraussehen, daß seine Schrift durch die Neuheit der Gedanken Aufsehen in der gelehrten Welt erregen und Einwürfe aller Art hervorrufen würde; er wünschte einige der berufensten Urteile noch vor der Herausgabe kennen zu lernen und mit seinen Erwiderungen zugleich als Anhang der Meditationen drucken zu lassen.

Die Maßregel war klug, das Werk erschien bei seinem Eintritt in die Welt schon angegriffen und verteidigt; die Kritik, die sonst nachfolgt und dem öffentlichen Urteile die Richtung, oft eine verkehrte, gibt, wurde hier vorweggenommen und dem Buche selbst dergestalt beigefügt, daß der Verfasser vor dem Publikum das letzte Wort hatte. Zu diesem Zweck wurden einige Abschriften besorgt, Freunden mitgeteilt, durch diese im Kreise urteilsfähiger Männer verbreitet, besonders wichtige Meinungen eingeholt und dem Philosophen teils berichtet, teils in authentischer Abfassung zugesendet.

In den Niederlanden waren es hauptsächlich Bloemaërt und Bannius in Haarlem, die einzigen katholischen Priester Hollands, mit denen Descartes befreundet war[1], die eine solche Abschrift erhielten; der Agent in Frankreich war, wie zu erwarten steht, Mersenne. Durch die beiden erstgenannten wird das handschriftliche Werk einem angesehenen Gelehrten ihrer Kirche mitgeteilt, Caterus aus Antwerpen, Doktor der theologischen Fakultät von Löwen, der in Holland missioniert und in Alkmaar wohnt. Sein Urteil ist das erste, welches Descartes empfängt und mit seiner Erwiderung an Mersenne sendet (November 1640).

Dieser verbreitet die Meditationen in Pariser Gelehrtenkreisen, läßt sie von Theologen und Mathematikern beurteilen und gibt über die verschiedenen Meinungen, die er hört, dem Verfasser zwei Sammelberichte. Zu diesen Stimmen kommen drei bedeutende und geschichtlich denkwürdige Männer, darunter zwei Philosophen, ein englischer und ein französischer, Zeitgenossen und Gegner Descartes', beide von Mersenne veranlaßt, die Meditationen zu lesen und schriftlich zu beurteilen: der englische Philosoph ist Thomas Hobbes, der französische Pierre Gassendi. Jener, dem englischen Bürgerkriege ausweichend, war Ende des Jahres 1640 zu einem neuen Aufenthalte nach Paris gekommen, der eine Reihe von Jahren dauern und die wichtigste literarische Epoche im Leben dieses Mannes werden sollte, denn er schrieb hier seine bekanntesten Hauptwerke. Mersenne ließ ihn bald nach seiner Ankunft die Meditationen lesen und beurteilen; Descartes empfing den ersten Teil der Einwürfe dieses Gegners den 22. Januar 1641 während seines Aufenthaltes in Leyden und beantwortete sie schon am folgenden Tage, der zweite Teil wurde in der ersten Woche des Februar nachgesendet.

[1] Oeuvres T. II. pg. 583–584.

In diesem Monat war Gassendi, der damals seine Hauptwerke über Epikur und dessen Lehre noch vor sich hatte, nach Paris gekommen und lernte durch Mersenne das neue Werk Descartes' kennen, aufgefordert dasselbe schriftlich zu beurteilen. Gassendi hatte die Sucht, gelobt und zitiert zu werden; er war liebenswürdig im Verkehr, verschwenderisch im Lobe, ausgenommen wenn es die aristotelischen Schulphilosophen galt, aber zu eitel, um ein unbefangener Kritiker zu sein; gegen Descartes war er verstimmt, weil dieser in seiner Abhandlung über die Meteore seine Erklärung der Parhelien nicht zitiert hatte, was Gassendi «praeter decorum» fand. In übler Laune und ohne eindringendes Verständnis der Lehre Descartes' schrieb er seine Einwürfe («Disquisitio metaphysica seu dubitationes»), die Mersenne Mitte Mai 1641 erhielt; natürlich fehlte es am Schlusse nicht an den üblichen rhetorischen Lobsprüchen. Auf die Entgegnung Descartes' hat er eine Duplik («Instantiae») geschrieben, die sein Schüler Sorbière mit der Verkündigung eines vollendeten Triumphs herausgab (1643).

Der dritte unter den namhaften und bedeutenden Männern, die damals die Meditationen beurteilten, war ein noch jugendlicher Theologe, Antoine Arnauld, der bald nachher unter die Doktoren der Sorbonne aufgenommen wurde (1643), in der Folgezeit den Namen „der große Arnauld" verdienen und einer der berühmtesten Jansenisten werden sollte.[1] Descartes hat seine Einwürfe wegen ihrer Einsicht, Schreibart und mathematischen Schärfe für die wichtigsten erklärt und allen anderen bei weitem vorgezogen. Bei der Verbindung, die später zwischen der cartesianischen Philosophie und den Jansenisten von Port royal stattfand, darf Arnauld als Mittelglied und Führer gelten.

Descartes hatte gewünscht, daß Mersenne die Abschrift auch dem Pater Gibieuf vom Oratorium Jesu und dem Mathematiker Desargues mitteile, welcher letztere ihm drei Theologen wert sei. Es erschien noch ein Gegner, aus der Gesellschaft Jesu, Pater Bourdin, Professor der Mathematik am Kollegium Clermont, der schon in gehässiger Weise Descartes' Dioptrik und Meteore in seinen Vorträgen bekämpft hatte und jetzt ebenso feindlich gegen die Meditationen auftrat. Dem Philosophen kamen diese Angriffe sehr ungelegen, er wußte, wie einmütig die Jesuiten handeln, und sah sich ungern in einen Kampf mit dem Orden verwickelt, gegen welchen er die alten freundlichen Be-

[1] S. oben Einleitung. Kp. VII. Nr. III. 3.

ziehungen aus Pietät und Politik zu erhalten wünschte. Daß ein Mitglied der Gesellschaft Jesu so feindlich und verdächtigend gegen ihn auftrat, mußte er doppelt peinlich in einer Zeit empfinden, wo er bereits die schlimmsten Händel mit den Calvinisten in den Niederlanden zu bestehen hatte. Indessen hatte der Orden nichts mit der Polemik Bourdins zu tun; der Provinzial Dinet stand auf Descartes' Seite und wußte den Streit beizulegen; Bourdin selbst, nachdem er den Philosophen persönlich kennen gelernt hatte, hörte auf sein Feind zu sein.

Wir haben es hier nur mit der Geschichte, nicht mit dem Inhalt dieser «Objectiones» und «Responsiones» zu tun, die gleichsam den zweiten größeren Teil der Meditationen ausmachen. Es waren sieben, nach chronologischer Reihenfolge geordnet: an erster Stelle stehen die Einwürfe des Doktor Caterus, an zweiter und sechster die beiden Sammelberichte Mersennes, an dritter Hobbes, an vierter Arnauld, an fünfter Gassendi; die Einwürfe Bourdins an siebenter Stelle konnten erst in die zweite Ausgabe der Meditationen aufgenommen werden.

Die erste erschien in Paris unter dem Titel: «Renati Descartes Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur» (1641). Vorübergehend dachte der Philosoph daran, seine Abneigung gegen den Namen „Cartesius" zu überwinden, da ihm der Name Descartes «trop rude en latin» war.[1] Die zweite Ausgabe erschien bei Elzevier in Amsterdam unter dem veränderten Titel: «Renati Descartes Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur» (1642). Der Grund dieser Abänderung ist einleuchtend genug: das Dasein Gottes ist ein metaphysisches Prinzip, die Unsterblichkeit der Seele ist keines, wohl aber der Wesensunterschied zwischen Seele (Geist) und Körper; dieser Unterschied bildet die Grundlage der ganzen cartesianischen Lehre, das eigentliche Thema ihrer «prima philosophia». Darum ist der zweite Ausdruck eine Berichtigung des ersten, der aus speziell theologischen und religiösen Gründen gewählt war, wie es die Widmung erklärt. Auf den Wesensunterschied zwischen Seele und Körper gründet sich Descartes' Unsterblichkeitslehre, und in der Metaphysik redet man von den Gründen, nicht von den Folgen. Die Erklärung aus den Gefühlen des Philosophen, welche Millet an dieser Stelle zu geben versucht, opfert der Rührung wiederum die Richtigkeit. Während Descartes mit der Her-

[1] Oeuvres T. III. pg. 277.

ausgabe der Meditationen beschäftigt war, starb seine Tochter, fast gleichzeitig sein Vater und die ältere Schwester. Nun war es dem Philosophen, der diese drei Todesfälle zu beklagen hatte, äußerst trostreich, auf dem Titel seines Werkes: «de animae immortalitate» zu lesen! Es war nicht eigentlich der Titel seines Werkes, sondern eine Grabinschrift. Wenn solche Empfindungen überhaupt an einer solchen Stelle eines Ausdrucks bedurften, so wären die Worte «animae humanae a corpore distinctio» ebenso trostreich gewesen.[1]

Die Meditationen haben den Ideengang entwickelt, in welchem die Grundbegriffe der neuen Lehre gefunden und festgestellt werden. Die nächste Aufgabe ist die Darstellung des gesamten Lehrgebäudes in systematischer Ordnung; Descartes beginnt die Arbeit gleich nach Herausgabe der Meditationen und vollendet sie binnen Jahresfrist: es ist sein zweites umfassendes Hauptwerk: „Die Prinzipien der Philosophie" in vier Büchern (1644 bei Elzevier in Amsterdam). Das erste Buch handelt von den Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, das zweite von den Prinzipien der Körper, das dritte von der sichtbaren Welt, das vierte von der Erde. Die beiden ersten bilden die eigentliche Prinzipienlehre: Metaphysik und Naturphilosophie. In dem Fortgang der Werke sind die Meditationen zeitlich wie sachlich das Mittelglied zwischen den methodologischen Versuchen und dem System der Metaphysik. Descartes nannte sie auch seine „metaphysischen Essais" und bezeichnete damit treffend, daß sie den Charakter der philosophischen Essais" und der „Prinzipien der Philosophie" in sich vereinigen.

Die Zeit, worin er dieses sein umfassendes Hauptwerk schrieb, war wohl die glücklichste Zeit seines Lebens. Der Erfolg der vorhergehenden Schriften hat ihn gehoben, die Scheu vor der öffentlichen literarischen Wirksamkeit ist überwunden, er hat einen Stoff zu gestalten und zu ordnen, den er vollkommen beherrscht, nichts kann diesem methodischen Kopf genußreicher sein, als eine solche ordnende und formgebende Tätigkeit; jetzt übt er die Kunst des Baumeisters, die er gern als Beispiel braucht, um die Mängel des Flickwerkes gegenüber einer planmäßigen und einmütigen Komposition augenfällig zu machen: er komponiert das Gebäude seiner Ideen und lebt dabei in der idyllischen und freien Muße, die ihm das Landschloß von Endegeest gewährt, in beständiger Nähe, oft im Verkehr mit jener jugendlichen und hochbegabten Fürstin, die ihn ganz versteht und würdigt. Damals sah er

[1] J. Millet: Descartes, son histoire depuis 1637. pg. 23—25.

in der Pfalzgräfin Elisabeth die Welt, für die er schrieb, und widmete ihr seine Werke, unbekümmert um die Doktoren der Sorbonne. Aber schon war ein Unwetter gegen die neue Lehre und den Philosophen selbst im Anzuge.

Sechstes Kapitel.

C. **Anfänge der Schule. Anhänger und Gegner.**

I. Die Kämpfe in Utrecht.

1. Reneri und Regius.

So wenig Descartes eine äußere Verbreitung seiner Lehre sucht, kann er doch nicht hindern, daß sie Freunde und Anhänger gewinnt, die bald den Kern einer Schule bilden, für deren öffentliche Lehrtätigkeit die Werke des Meisters einen festen Anhalt und die Universitäten der Niederlande den nächsten Schauplatz bieten. Mit den Freunden kommen die Gegner. Schon in ihrem Entstehen wird die Schule Gegenstand heftiger Angriffe; in den Schülern bekämpft man den Meister und versucht alles, die neue Lehre zu unterdrücken, selbst die Person des Urhebers wird bedroht.

Der Ort, wo die Schule und mit ihr die Kämpfe beginnen, ist die neue Universität Utrecht. Es ist weniger eine bestimmte Lehre, welche die Angriffe hervorruft, als vielmehr Descartes' geistige Bedeutung überhaupt; es ist die Neuheit und Macht seiner Gedanken, die den Haß und die feindseligen Leidenschaften derer erregen, die sich gern selbst zum Gegenstand des ersten Gebots machen: „Ihr sollt nicht andere Götter haben neben mir!"

Um den Verlauf und Charakter der Utrechter Streitigkeiten zu verstehen, müssen wir etwas weiter ausholen. Gleich in den ersten Zeiten seines Aufenthaltes in den Niederlanden hatte Descartes in Amsterdam Heinrich Reneri (Renier) kennen gelernt, der in Lüttich und Löwen studiert, den katholischen Glauben verlassen, den reformierten angenommen, deshalb von seinem Vater enterbt, aus der Heimat flüchtig, ein Asyl in Holland gesucht und in Amsterdam eine Privatschule gegründet hatte. Seine Bekanntschaft mit dem Philosophen war durch Beeckman vermittelt worden. Im Umgange mit Descartes erwacht in Reneri die Liebe zur Philosophie, und er gewinnt durch eifrige Studien bald eine solche Bedeutung, daß er nach dem Tode des Aristotelikers in Leyden an die dortige Universität, dann nach Deventer

und im Jahre 1634 nach Utrecht berufen wird. Der erste Schüler Descartes' ist die erste Berufung an die neu gegründete Universität, mit deren Geschichte die der cartesianischen Lehre während der ersten Jahre verwebt ist. Reneris Lehrtätigkeit in Utrecht ist von kurzer, aber wirksamer Dauer. Fünf Jahre lang ist er eine Zierde der Universität; nach seinem frühen Tode (März 1639) wird sein Gedächtnis von den Behörden der Stadt und Universität auf die ehrenvollste Weise gefeiert. Die Trauerrede, die der Professor der Geschichte und Beredsamkeit Ant. Aemilius, selbst ein Anhänger der neuen Philosophie, hält, ist zugleich eine Lobrede auf Descartes. Die Regierung hat gewünscht, daß des Philosophen und seiner Lehre rühmend gedacht und die Rede gedruckt werde. Auf ihrem Titel heißt Reneri der Freund und Schüler Descartes', „des Atlas und Archimedes unseres Jahrhunderts". Diesem öffentlichen, etwas zu ergiebigen Lobe, wie es die akademische Beredsamkeit mit sich bringt, folgt der neidische Haß, der den Philosophen zunächst in seinen Anhängern zu treffen sucht.

Unter Reneris Schülern in Utrecht war der talentvollste ein junger Mediziner namens Regius (Henri Le Roi), der sich der neuen Lehre mit feurigem Eifer bemächtigt hatte und sie in seinen Privatvorlesungen über Physiologie so vorzutragen wußte, daß er bald eine Menge begeisterter Schüler gewann. An der Universität war nur eine Professur der Medizin, die Straaten inne hatte; nun wünschte dieser bloß Anatomie und praktische Medizin zu lehren und betrieb deshalb die Gründung eines zweiten Lehrstuhls für Botanik und theoretische Medizin. Regius wird für die neue Stelle gewählt und zum ordentlichen Professor ernannt (1638). Nach dem Tode Reneris ist er das Haupt der neuen Philosophie in Utrecht und die erste Zielscheibe ihrer Feinde.

2. Gisbertus Voëtius.

Das Haupt der Gegner ist einer der angesehensten Männer von Utrecht, Gisbertus Voëtius, der erste Professor der Theologie an der Universität, der erste Pfarrer der Stadt, auf der Synode von Dordrecht einer der heftigsten Gomaristen, seit dem Siege dieser Partei einer der übermütigsten. Er schreitet einher mit triumphierenden Mienen, seine äußere Erscheinung ist gepflegt und trägt den Ausdruck der Selbstzufriedenheit, er ist gewöhnt, seine Talente, Verdienste und Würden für unvergleichlich zu halten und alles zu verachten, was ihm

fehlt. Dieser Mängel sind viele. Seine Gelehrsamkeit ist gering und oberflächlich, seine Belesenheit dürftig, nicht mehr umfassend als die loci communes, einige Kommentare und Kompendien; er macht in seinen Schriften die gröbsten Fehler, weil er die Quellen anführt, ohne sie gelesen und verstanden zu haben, sein Urteil ist ohne Schärfe, seine Gedanken ohne Zusammenhang und Ordnung; in der Philosophie reichen seine Fähigkeiten und Kenntnisse nicht über die Grenze der gewöhnlichsten Scholastik. Man hätte nicht glauben sollen, daß ein so mittelmäßiger Kopf ein so angesehener und gefürchteter Mann sein und der gefährliche Gegner eines großen Denkers werden konnte. Seine Neigung nahm die Richtung seiner Talente. Er wählte sich ein Feld literarischer Tätigkeit, auf dem sich ohne Gelehrsamkeit und wirkliche Geistesbildung beim großen Publikum viel ausrichten läßt: die Polemik. Er war kein Polemiker bedeutender Art, sondern ein gewöhnlicher Streithahn nach dem Geschmack Jan Hagels. Zu einer gerechten und unbefangenen Würdigung des Gegners hatte er weder genug Billigkeit noch genug Urteil; vor allem haßte er die Katholiken und die Philosophen, die Leidenschaft verblendete ihn dergestalt, daß er beide kaum zu unterscheiden wußte und in der Bosheit denselben Mann für einen Jesuiten und Atheisten zugleich ansah; doch war er schlau genug, bei den Jesuiten den Gegner als Atheisten, bei den Protestanten als Jesuiten zu verschreien. Er war streitsüchtig, weil er recht haben und herrschen wollte; die Herrschsucht machte ihn amtseifrig und leutselig, er wußte den Leuten zu gefallen und zu imponieren bald durch devotes Benehmen, bald durch dreistes und keckes Auftreten. Dem Volke gegenüber gefiel er sich in der Rolle des Prälaten, den Gelehrten gegenüber in der des Pedanten, am liebsten mochte er allen als ein Mann erscheinen, den jeder zu fürchten Ursache habe. Darum hielt er nichts so gern als Strafpredigten, kapuzinerartig, die beim Volke Effekt machen, und um ja nicht als feig zu gelten, verfolgte er rücksichtslos wegen unbedeutender Dinge Personen von Macht und Ansehen. Er verstand, die Volksgunst zu gewinnen und darum zu werben ohne den Schein der Popularitätssucht. Und so war er wirklich ein angesehener, bei der Masse beliebter, von vielen gefürchteter Mann und hieß, was die Summe seines Ehrgeizes und der eigene Ausdruck seiner Bescheidenheit war: „der niederländischen Kirche Ruhm und Zierde (ecclesiarum belgicarum decus et ornamentum)“. So stand sein Bild vor den Augen Descartes'.

Neben diesem Mann erhebt sich mitten in Utrecht eine von ihm unabhängige, einflußreiche geistige Macht in Descartes' Lehre und Schule. Seit jenem Lobe, das auf dem Titel einer akademischen Gedächtnisrede gedruckt zu lesen stand, ist Voëtius ihr Widersacher; er hatte ein Jahr vorher zu Regius' Anstellung mitgewirkt, nachdem sich dieser seiner Glaubenszensur unterworfen und ihm persönlich geschmeichelt hatte; jetzt mißfällt ihm sein Eifer für die cartesianische Lehre, noch mehr der Beifall, den seine Vorlesungen finden. Er sinnt Verderben gegen Descartes und Regius. Wenn er beweisen könnte, daß die neue Lehre dem Protestantismus und dadurch den Niederlanden gefährlich wäre! Wenn sich zeigen ließe, daß Descartes' Philosophie atheistisch sei, so wäre, da Regius Cartesianer ist, der Prozeß leicht zu führen. Er durchsucht zu diesem Zweck den jüngst erschienenen «discours» und sammelt alle auf Theologie bezüglichen Aussprüche; glücklicherweise findet sich hier der Zweifel so offen bekannt und rücksichtslos geltend gemacht, daß der Atheismus, wie es scheint, mit Händen zu greifen ist.

3. Die Verurteilung der neuen Philosophie.

Zunächst wird der Name Descartes gar nicht genannt, nur gewisse Züge seiner Lehre werden auf den Atheismus übertragen und dieser in einigen akademischen Thesen bekämpft (Juni 1639); damit eröffnet Voëtius seinen Feldzug, der, wenn es nach Wunsch geht, mit Descartes' Vertreibung aus den Niederlanden enden soll. Eine Zeitlang spielt der Streit in der Form akademischer Thesen und Disputationen. Die Absicht geht gegen Regius, den zu verderben Voëtius alles aufbietet: sein Ansehen bei den Professoren, seine Macht als Rektor, seinen Einfluß auf die Obrigkeit.

Regius hatte mit seiner jungen und etwas unreifen Art bei mancher Gelegenheit das Übergewicht der neuen Philosophie den Vertretern der alten fühlbar, diese letzteren auch wohl lächerlich gemacht und dadurch eine Anzahl seiner Kollegen verstimmt. Das Operationsfeld gegen ihn ist günstig. Als er im Juni 1640 die neue Lehre vom Blutumlauf nach Harvey und Descartes öffentlich verteidigt, wird ihm die Weisung erteilt, sich mit seinen Sätzen nicht so weit von der herkömmlichen Medizin zu entfernen und die neuen Lehren nur «exercitii causa» zu verteidigen.

Im folgenden Jahr ist Voëtius Rektor. Der Streit wird lebhafter, ohne noch den akademischen Spielraum der Thesen und Dis-

putationen zu überschreiten. Unter den Thesen des Regius findet sich der Satz, daß die Verbindung von Seele und Körper in der Zusammensetzung zweier Substanzen bestehe und darum keine wirkliche Einheit, kein «unum per se», sondern «per accidens» ausmache. Gerade in diesem Punkt erscheint der erklärteste Gegensatz der cartesianischen Lehre gegen die aristotelisch-scholastische von der Entelechie der Seele und der Substantialität der Formen. Nun setzt sich Voëtius in Positur und erklärt in seinen Gegenthesen die neuen Lehren für ketzerisch. Die Ansicht von der Substantialität des Körpers und der Zusammensetzung des Menschen aus zwei Substanzen («unum per accidens») sei unvernünftig, die Lehre von der Bewegung der Erde, die Kepler (!) eingeführt habe, widerspreche der Heiligen Schrift und aller bisherigen Philosophie, die Verneinung der substantiellen Formen finde sich in demselben Widerstreit, sie befördere den Skeptizismus und gefährde den Glauben an Unsterblichkeit, Trinität, Menschwerdung, Erbsünde, Wunder, Weissagung, Gnade, Wiedergeburt usw. Diese Thesen kennzeichnen den Mann und seine Geistesart.

Jetzt wird aus dem akademischen Wortstreit ein Schriftstreit; Regius verteidigt sich gegen die Thesen des Voëtius und läßt die Schrift wider den Rat Descartes' und seiner Utrechter Freunde drucken. Überhaupt ist Descartes mit Regius' herausforderndem Auftreten wenig zufrieden; seiner Denkweise muß die verletzende Art mißfallen, womit jener gegen die Schulphilosophie loszieht; man solle, mahnt ihn Descartes, die Vergangenheit nicht zum Spaß bekämpfen, er sehe in dem Streit, den Regius vorhabe, weder Nutzen noch Plan; solle die Schrift gegen Voëtius gedruckt werden, was er widerrate, so müsse ihre Form ruhig gehalten und von allen anstößigen Ausdrücken frei sein. Diesen Rat befolgt Regius, aber so behutsam, ja schmeichelhaft für Voëtius seine Worte sind, so findet dieser schon darin ein unverzeihliches Verbrechen, daß Regius überhaupt gewagt hat, gegen ihn zu schreiben. Noch dazu ist die Schrift ohne Druckerlaubnis erschienen, der Drucker ist Katholik, der Verleger Remonstrant: Voëtius entdeckt ein ganzes Nest von Ketzereien, das zu vertilgen sei.

Auf Befehl der Obrigkeit wird die Schrift konfisziert, das Verbot macht sie gelesener, ihre Verbreitung den Zorn des Voëtius noch grimmiger, und es kommt so weit, daß auf seinen Antrieb dem Professor Regius die philosophischen Vorlesungen untersagt werden. Jetzt gilt es, die neue Philosophie als solche anzugreifen und die alte zu

verteidigen. Voëtius der Sohn schreibt Thesen gegen Regius, der Student Waterlaet, eine der Kreaturen des Vaters, verfaßt eine Schutzschrift für die schwer bedrohte rechtgläubige Philosophie. Aber den Hauptschlag führt Voëtius durch die von ihm beherrschte Universität: der akademische Senat beschließt eine förmliche Mißbilligung gegen Regius' Schrift und Lehre und zugleich eine förmliche Verurteilung der neuen Philosophie. Der Beschluß ist vom 16. März 1642 und enthält folgende Erklärung: „Wir Professoren der Universität Utrecht verwerfen und verdammen diese neue Philosophie, erstens weil sie der alten widerspricht und deren Grundlagen umstürzt, zweitens weil sie die Jugend dem Studium derselben abwendig macht und deshalb in ihrer gelehrten Ausbildung hindert, denn, einmal in die Grundsätze dieser vorgeblichen Weisheit eingeführt, vermag sie nicht mehr die akademische Schulterminologie zu verstehen; endlich weil nicht bloß mancherlei falsche und vernunftwidrige Ansichten aus dieser neuen Lehre hervorgehen, sondern unreife junge Leute leicht Folgerungen daraus ableiten können, die den anderen Wissenschaften und Fakultäten, insbesondere der wahren Theologie zuwiderlaufen." Von zehn Professoren unterschreiben acht dieses Urteil. Die beiden Ausnahmen sind Cyprianus und Ämilius, der Bewunderer des Philosophen.

4. Der Streit zwischen Descartes und Voëtius.

Die Verdammung ist gegen Descartes gerichtet, obwohl sein Name nicht genannt wird. Jetzt erscheint dieser selbst auf dem Kampfplatz. Eben mit der zweiten Ausgabe der Meditationen und der Erwiderung auf Bourdins Einwürfe beschäftigt, findet er in dem gleichzeitigen Briefe an Dinet, worin er die Angriffe seines jesuitischen Widersachers beleuchtet, die beste Gelegenheit, zugleich die Kabalen des Utrechter Feindes zu schildern; er läßt Universität, Anhänger und Gegner ungenannt, aber entwirft von dem letzteren mit wenigen Zügen ein Bild ad vivum. „Es ist ein Mann, der in der Welt für einen Theologen, Prediger und Glaubensstreiter gilt, der großes Ansehen beim Volke genießt, weil er mit seinen Streitpredigten bald über die katholische Kirche, bald über andere Leute, die nicht seines Glaubens sind, bald über die Mächte des Zeitalters schmähsüchtig herfällt; er trägt einen glühenden und freimütigen Religionseifer zur Schau, wobei er seine Reden auch mit Späßen untermischt, die dem Ohr des gemeinen Volkes gefallen; alle Augenblicke gibt er Schriftchen heraus, aber solche, die nicht wert sind, daß man sie liest, zitiert darin verschiedene Autoren, aber solche,

die mehr gegen als für ihn zeugen, und die er wahrscheinlich nur aus dem Inhaltsverzeichnisse kennt; er redet von allen möglichen Wissenschaften, als ob er ganz darin zu Hause wäre, keck und ohne Scheu, und gilt deshalb für gelehrt bei den Ungelehrten. Aber Leute von einigem Urteile, welche wissen, wie zudringlich er mit aller Welt Händel anfängt, wie oft er statt der Gründe Beleidigungen vorbringt und, nachdem er den Kürzeren gezogen, schimpflich zurückweicht, sprechen von diesem Mann, wenn sie nicht seine Glaubensgenossen sind, mit offener und spöttischer Verachtung; auch hat man ihn schon vor aller Welt Augen so übel zugerichtet, daß der Polemik noch kaum etwas übrig bleibt. Die verständigen Leute unter seinen Glaubensgenossen entschuldigen und dulden ihn zwar soviel als möglich, aber im stillen finden sie ihn ebenso verwerflich."[1]

Voëtius erkannte sein Spiegelbild und sprühte Rache. Er hätte jetzt offen gegen Descartes auftreten und den Kampf direkt führen sollen, aber er hielt sich im Versteck und suchte Leute, die für ihn ins Feuer gingen; er wünschte sich jemand, der den Philosophen wissenschaftlich angreifen, einen anderen, der Schmähschriften gegen ihn schreiben oder mit seinem Namen das Pamphlet decken sollte, welches er selbst fabrizierte. Dabei spielte er öffentlich den gekränkten Mann, er war die reine Unschuld, Descartes der boshafte Verleumder. Mit dem Bundesgenossen, dem er die Rolle der wissenschaftlichen Bekämpfung zugedacht hatte, schlug die Sache fehl, er hätte sie auch nicht charakterloser und ungeschickter anfangen können. Voëtius, der geschworene Feind der katholischen Kirche, schrieb zu diesem Zweck an einen katholischen Theologen, der noch dazu Descartes' langjähriger und treuer Freund war: Mersenne! Und wie schrieb er? In dem Briefe, der schon in den Anfang der Streitigkeiten fällt und früher ist als das Verdammungsurteil der Universität, heißt es unter anderem: „Ohne Zweifel haben Sie die philosophischen Versuche gelesen, welche Descartes in französischer Sprache herausgegeben hat; er scheint eine neue, bisher unerhörte Sekte stiften zu wollen und findet Anhänger, die ihn wie einen vom Himmel herabgefallenen Gott bewundern und anbeten. Ihrem Urteil und Ihrer Zensur sollten diese εὑρήματα unterworfen werden. Kein Physiker oder Philosoph könnte ihn erfolgreicher stürzen als Sie, der Sie gerade in den Fächern hervorragen, worin Descartes seine Stärke zu haben glaubt: in der Geometrie und Optik. Es wäre dies

[1] Oeuvres T. VII. pg. 584—585. Vgl. die obige Schilderung S. 233—234.

eine Ihrer Gelehrsamkeit und Ihres Scharfsinns würdige Arbeit. Sie haben die Wahrheit verteidigt und in der Versöhnung der Theologie und Naturlehre, der Metaphysik und Mathematik zur Geltung gebracht: darum fordert die Wahrheit Sie zu ihrem Rächer!"[1] Mersenne, angewidert von dieser Zuschrift, behandelte Voëtius, wie er es verdiente; er ließ ihn lange auf Antwort warten und gab sie endlich so abweisend und beschämend wie möglich. Zugleich schickte er Brief und Antwort an Descartes.

Mit dem Bundesgenossen, der das Pamphlet übernehmen sollte, gelang die Machination. Es fand sich jemand, der zu der Schmähschrift, die Voëtius im Schilde führte und zum Teil machte, Namen und Feder hergab: Martin Schoock, Professor in Gröningen, ehedem Schüler, jetzt Kreatur des Voëtius. Die Schrift erscheint ein Jahr nach jener akademischen Verdammung (März 1643) unter dem Titel: «Philosophia Cartesiana sive admiranda methodus novae philosophiae Renati Descartes», nach Schreibart und Tendenz ein boshaftes Libell. Die Vorrede geht gegen den Brief an Dinet, worin Descartes die reformierte Religion, die evangelische Kirche der Niederlande, insbesondere eines ihrer Häupter beleidigt habe; im übrigen wird die neue Philosophie der gefährlichsten Folgen beschuldigt: sie erzeuge Unglauben, Atheismus und Sittenlosigkeit. Descartes sei ein zweiter Vanini, Heuchler und Atheist, wie dieser, der deshalb mit Recht verurteilt und zu Toulouse verbrannt worden sei. Diese Vergleichung, die etwas nach Scheiterhaufen riecht und mit besonderer berechneter Ausführlichkeit behandelt wird, ist des Voëtius unverkennbares Werk.

Das Pamphlet erscheint in Utrecht. Während des Drucks empfängt Descartes die einzelnen Bogen und beginnt, nachdem er die ersten sechs gelesen, die Gegenschrift, das Meisterstück seiner Polemik: «Epistola ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voëtium». Die Entgegnung hat einen dreifachen Zweck: das im Brief an Dinet enthaltene Charakterbild des Gegners soll gerechtfertigt, die nach Schoock genannte Schmähschrift entkräftet und ein neues, eben erschienenes Machwerk des Voëtius gleichzeitig beurteilt werden. So wächst ihm die Polemik unter der Hand, und aus dem Briefe wird ein Buch von neun Teilen.

Noch bevor die letzten Bogen der «philosophia Cartesiana» dem Philosophen zugesendet sind, hat Voëtius ein Libell „über die Brüderschaft der Maria (De confraternitate Mariana)" herausgegeben. Beide

[1] Oeuvres T. VIII. P. II. pg. 205—206.

Schriften, wie ungleich ihre Themata sind, erscheinen in Denkweise, Schreibart und polemischer Methode einander so ähnlich, daß man leicht die literarischen Zwillinge erkennt. Jetzt unterbricht Descartes den Gang seiner Streitschrift, ergreift dieses neue Objekt, dem er den sechsten Teil der Epistel widmet, und kehrt, nachdem er die letzten Bogen des Pamphlets erhalten, zu dem ursprünglichen Thema zurück.

Diese Unterbrechung ist der Komposition der Streitschrift nicht günstig gewesen. Die Polemik springt plötzlich auf ein anderes Gebiet und nimmt einen fremdartigen Stoff in sich auf, der nur scheinbar ihre Stärke vermehrt, in der Tat ihre Kraft zersplittert und den Eindruck des Ganzen stört. Indessen erklärt sich sein Verfahren sowohl aus der polemisch gereizten Stimmung als auch insbesondere aus dem Umstande, daß er eine offene Schrift von Voëtius in die Hand bekommt, während er genötigt ist, gegen eine versteckte zu schreiben. Wenn er nachweisen kann, daß der Autor der «philosophia Cartesiana» und der der «confraternitas Mariana» ein und dieselbe Person ist, so hat er viel gegen Voëtius gewonnen und denselben einer zweifachen Nichtswürdigkeit, der Schmähung und Lüge, überführt.

Das Thema der zweiten Schrift hat als solches nichts mit der Sache Descartes' gemein. In Herzogenbusch gab es aus katholischen Zeiten her einen Verein der heiligen Jungfrau, im Besitz gewisser Rechte und Einkünfte, wozu die vornehmsten Männer der Stadt gehörten. Nach dem Abfall von der spanischen Herrschaft und dem Siege der Reformation war diese Brüderschaft von der neuen Regierung anerkannt worden (1629), sie behielt ihre Rechte und Einkünfte, verlor eben deshalb den kirchlichen Charakter, von dem nur der Stiftungsname übrig blieb, und bestand jetzt als bürgerliche Gesellschaft. Um aber zu verhüten, daß sich hier ein heimlicher Sitz des Katholizismus und ein Herd staatsgefährlicher Umtriebe bilde, hatte die Obrigkeit die Aufnahme reformierter Mitglieder gefordert, und der Bürgermeister von Herzogenbusch war selbst mit dreizehn der angesehensten Protestanten in die Brüderschaft eingetreten. Dieser Vorgang brachte Voëtius' Zorn in Flammen. Er schleuderte zunächst seine Thesen, immer die ersten Donnerkeile, nach denen er greift, gegen „die Idololatrie", die in Herzogenbusch getrieben werde. Die Obrigkeit der Stadt läßt durch einen ihrer Geistlichen die ihr gemachten Vorwürfe der Abgötterei, religiösen Indifferenz und gottlosen Toleranz ruhig und schonend widerlegen, aber Voëtius oder seine Genossen antworten mit

einer anonymen Schmähschrift, und als diese in Herzogenbusch verboten wird, schreibt Voëtius das Buch «De confraternitate Mariana».

Die beiden Gegner sind jetzt mit ihren Schriften hart aneinander gerückt. Seit vier Jahren hat Voëtius den Angriff begonnen und in Thesen, Disputationen, Vorlesungen, Predigten, Privatbriefen den Kampf fortgeführt; er hat das Verdammungsurteil der Universität Utrecht gegen „die neue Philosophie" bewirkt und sich dessen in einem Briefe gerühmt, der in Descartes' Hände gelangt ist, er hat zuletzt sich hinter dem Namen Schoock versteckt, um in einer Schmähschrift die Person und Lehre des Philosophen zu verdächtigen und zu beschimpfen. Erst nach Jahren hat sich Descartes selbst in den Streit eingelassen und zwei Gegenschriften verfaßt: den Brief an Dinet und den an Voëtius; beide werden durch angesehene Männer in seinem Namen den ersten Bürgermeistern der Stadt Utrecht überreicht.

Jetzt wird aus dem Schriftstreit ein Prozeß. Voëtius spielt den Verfolgten, der um des Glaubens willen leiden müsse; Descartes sei Jesuit, er sei als Emissär und Spion der Jesuiten in die Niederlande gekommen, um hier Zwietracht und Streit zu erregen, deshalb habe er ihn vor allen, ihn, „den Ruhm und die Zierde der niederländischen Kirche", angefeindet und verleumdet; er selbst habe jenem nie etwas zuleide getan, die Schrift gegen Descartes sei nicht von ihm, sondern von Schoock.

So weiß er die öffentliche Stimmung in Utrecht, insbesondere die der Obrigkeit zu erbittern und ganz auf seine Seite zu bringen; bei ihr sucht der verfolgte Mann Schutz gegen die Verleumdungen des fremden Philosophen. Den 13. Juni 1643 läßt die Behörde an Descartes die Aufforderung ergehen, persönlich zu erscheinen und seine Anschuldigungen gegen Voëtius zu erhärten, namentlich zu beweisen, daß nicht Schoock, sondern Voëtius die Schrift gegen ihn verfaßt habe. Wären seine Anklagen wahr, so würden sie der Universität und Stadt zum größten Nachteil gereichen. Die Aufforderung geschieht in allen Formen einer öffentlichen Kundgebung; sie wird mit der Glocke vor dem Volk ausgerufen, gedruckt, angeschlagen und versendet. Schon diese Art der Zitation ist ein Ausfluß feindseliger Gesinnung; sie war überflüssig, denn man wußte, wo Descartes zu finden war.

In Egmond, wo er seit kurzem lebt, erhält er die Aufforderung und beantwortet sie schriftlich in der Landessprache; er dankt der Behörde für die Absicht der Untersuchung und erbietet sich, seine Aussagen zu beweisen, aber als Franzose müsse er ihr das Recht bestreiten, ge-

richtlich gegen ihn zu verfahren. Da in Utrecht eine verleumderische Schrift gegen ihn erschienen sei, so dürfe er erwarten, daß die Untersuchung vor allem den Verfasser entdecken und zur Verantwortung ziehen werde. Indessen fühlt er seine Sicherheit gefährdet, er hat einen Verhaftbefehl zu fürchten, der in Egmond sogleich vollstreckt werden kann. Deshalb geht er nach dem Haag und begibt sich unter den Schutz des französischen Gesandten de la Thuillerie, der sich der Sache annimmt und den Prinzen von Oranien bewegt, durch seinen Einfluß die weitere Verfolgung zu hemmen. Es ist den Schritten des Statthalters zu danken, daß Descartes unangetastet bleibt. Zwar wird die Sentenz gegen ihn gefällt, seine Sendschreiben werden als Schmähschriften verurteilt und der Verleumdung des Voëtius für schuldig befunden (den 23. September 1643), aber das Urteil wird fast verstohlen publiziert und bei der Verkündigung desselben die Öffentlichkeit ebenso geflissentlich vermieden, als man sie bei der Zitation einige Monate vorher gesucht hatte; man war in Verlegenheit und wünschte durch eine Verurteilung ohne Effekt die Sache aus dem Wege zu schaffen. So hatte Voëtius seine Absicht nur zum kleinen Teile erreicht. Wäre es nach ihm gegangen, so mußte Descartes aus den Niederlanden vertrieben und die verurteilten Schriften durch Henkers Hand verbrannt werden; man erzählt, daß er dem letztern schon empfohlen hatte, den Scheiterhaufen groß zu machen, damit die Flamme von weitem gesehen werde.

5. Ausgang des Utrecht-Gröninger Streites.

Noch ist die Sache nicht zu Ende. Descartes hört von dem Urteilsspruch, ohne Inhalt und Gründe offiziell zu erfahren. Was er hört, muß ihn von neuem für seine Sicherheit, selbst für seinen Ruf besorgt machen, denn er scheint gegen Voëtius darin im bewiesenen Unrecht zu sein, daß er ihn angeklagt, die Schmähschrift verfaßt zu haben. Schoock hat sich während des Sommers in Utrecht aufgehalten und dort auf das bestimmteste versichert, er allein sei der Verfasser der «philosophia Cartesiana» ohne jede Mitwirkung und Mitwissenschaft des Voëtius, er wolle dies in einer neuen Schrift öffentlich erklären. Dadurch ist die Lage Descartes' verschlimmert. Anonyme Briefe, die ihm von befreundeter Seite aus Utrecht und dem Haag zukommen, warnen vor nahen Gefahren, die seiner Sicherheit drohen, er hat in Egmond van Hoef, wo er sich eben aufhält, die Verhaftung seiner Person, die Beschlagnahme seiner Papiere zu fürchten und beabsichtigt

deshalb im November 1643 wieder nach dem Haag zu gehen.[1] Zum zweiten Male wendet er sich an den Schutz des französischen Gesandten und schildert demselben ausführlich die Utrechter Vorgänge. Der Brief ist uns erhalten und zum Teil durch Foucher de Careil, neuerdings vollständig veröffentlicht worden.[2]

Da aber Schoock selbst sich für den alleinigen Urheber des Pamphlets erklärt hat, so ist Descartes jetzt genötigt, diesen Mann förmlich beim Senat der Universität Gröningen zu verklagen. Und hier nimmt die Sache einen ganz anderen Ausgang als in Utrecht. Es trifft sich, daß der Angeklagte eben Rektor der Universität ist. Um sein zeitweiliges Oberhaupt zu schonen und dem Philosophen gerecht zu werden, beschließt der Senat, die Form des Urteils zu vermeiden und eine genugtuende Erklärung zu geben, worin er sein Bedauern bekundet, daß Schoock sich in den Streit wider Descartes eingelassen und gegen die Lehre desselben völlig grundlose Beschuldigungen gerichtet habe. Schoock selbst gibt die eidliche Versicherung, daß Voëtius ihn zu der Schrift, die er größtenteils in Utrecht geschrieben, gedrängt, das Material dazu geliefert, während des Druckes die stärksten Invektiven gegen Descartes hinzugefügt und Schoocks Namen wider seinen Willen in Titel und Vorrede gesetzt habe; er könne die Schrift, wie sie sei, nicht für die seinige erkennen und müsse dieselbe für unwürdig eines anständigen Mannes und Gelehrten erklären; nichts bereue er bitterer als seine Einmischung in diese Sache, auch habe er mit Voëtius gebrochen und demselben die Unterzeichnung eines falschen Zeugnisses verweigert.

Nun ist Descartes gegen Voëtius im bewiesensten Recht und der Utrechter Urteilsspruch völlig grundlos. Er sendet das Gröninger Aktenstück vom 20. April 1645 an die Utrechter Behörde in der billigen Erwartung, daß man das ihm zugefügte Unrecht einsehen und durch einen öffentlichen Akt wieder gutmachen werde. Aber es geschieht nichts weiter, als daß den 12. Juni 1645 an die Buchdrucker und Buchhändler in Utrecht das Verbot ergeht, keinerlei Schriften für oder gegen Descartes zu verkaufen oder in Umlauf zu setzen. Die eine

[1] Oeuvres, Vol. IV. pg. 33—34. (Br. an Staatsrat Wilhelm im Haag vom 7. Nov. 1643). — [2] Oeuvres T. IV. pg. 84—96. (Br. an M. de la Thuillerie). Aus den ersten Worten des Briefes erhellt, daß Descartes in derselben Angelegenheit den Schutz des Gesandten kurz vorher zum erstenmale angerufen hatte, was, wie mir scheint, Millet übersieht. J. Millet: Histoire de Descartes II. pg. 127 bis 129. Vgl. Oeuvres IV., pg. 76 u. 80.

Hälfte dieses Verbots ist gegen den Philosophen gerichtet, die andere bleibt wirkungslos, denn beide Voëtius, Vater und Sohn, hören nicht auf, schriftlich zu agitieren und das Geschäft der Schmähungen fortzuführen. Der jüngere Voëtius schreibt eine Verteidigung seines Vaters und ein Pamphlet gegen die Gröninger Universität, worin Descartes' Lehre und Person von neuem verunglimpft, der Inhalt der ersten Schmähschrift bejaht, nur die Autorschaft des älteren Voëtius in Abrede gestellt wird. Dieser letztere verklagt seinen Gröninger Kollegen Schoock, läßt aber die gerichtliche Verfolgung fallen; die beiden Ehrenmänner finden es geraten, sich beizeiten auszugleichen, da der gemeinschaftlichen Kabalen zu viele sind und jeder Ursache hat, die Enthüllungen des andern zu fürchten.

Endlich beschließt Descartes (am 16. Juni 1645) die Utrechter Händel, die von ihrer ersten Veranlassung bis zu dem bezeichneten Zeitpunkt sich durch sechs Jahre erstreckt haben, mit seinem „Apologetischen Schreiben an die Obrigkeit der Stadt Utrecht gegen Voëtius, Vater und Sohn". Umständlich wird hier der ganze Verlauf der Streitigkeiten erzählt und aus Voëtius' Briefen an Schoock urkundlich bewiesen, daß jener das ehrenrührige Pamphlet angezettelt, betrieben, die Vergleichung mit Vanini gemacht, die Vorrede, den schlimmsten Teil der Schrift, selbst geschrieben und in Schoocks Händen gelassen habe; die Obrigkeit der Stadt Utrecht habe vier Jahre hindurch die beiden Voëtius begünstigt und geschont, ihn dagegen unbillig und ungerecht behandelt, erst wie einen Vagabonden zitiert, dann als Verleumder verurteilt, diese Verurteilung selbst nach der Gröninger Erklärung nicht zurückgenommen, sondern ohne ein Wort der Wiederherstellung die Sache mit einem scheinbar neutralen, in Wahrheit parteiischen Verbot abmachen wollen; er erwarte von der Gerechtigkeit der Behörde, daß sie ihm endlich die schuldige Genugtuung gewähre.[1]

Die Utrechter Obrigkeit blieb taub und allen Gründen verschlossen. Ihre Parteilichkeit erscheint um so gehässiger, je vorsichtiger die Haltung, friedfertiger der Charakter, verborgener das Leben des Verfolgten war. Ohne Grund hatte man ihm in einem freien Lande, wo er nichts als Muße und Einsamkeit suchte, die Gastfreundschaft fast gekündigt und den Aufenthalt in der empfindlichsten Weise verleidet.

[1] Lettre apologétique de M. Descartes aux magistrats de la ville d'Utrecht contre Messieurs Voëtius père et fils. Oeuvres T. VIII. Part. II. pg. 201—273. — Regius erhielt dieses «fasciculum epistolarum», wie er das Aktenstück nennt, den 22. Juni 1645.

Seine Scheu vor jeder Art des öffentlichen Auftretens hatte sich gerechtfertigt, denn er mußte den Versuch, den er so zögernd und so vorsichtig unternommen, mit einer langen Reihe von Störungen und Widerwärtigkeiten büßen.

II. Die Angriffe in Leyden.

Als die Utrechter Händel zu Ende gingen, hatte die neue Philosophie an der Universität Leyden schon Wurzeln geschlagen und angefangen, Gegenstand akademischer Thesen und Disputationen zu sein. Hooghland, ein katholischer Edelmann, die Mathematiker Golius und Schooten, der Prediger Heidanus waren Freunde und Anhänger der Lehre Descartes'; namentlich wußte Adrian Heereboord dieselbe vorsichtig und erfolgreich an der Universität zu vertreten. Wie in Utrecht, zogen die Anhänger die Gegner nach sich; wie dort, kamen die letzteren aus der Mitte der Theologen, dem Voëtius nacheifernd, wahrscheinlich durch ihn aufgereizt. Es waren seit dem Ausgange des Utrechter Streites kaum zwei Jahre verflossen, als in Leyden die theologischen Angriffe einen solchen Grad der Heftigkeit und Verfolgung erreicht hatten, daß Descartes auf den Rat seiner Freunde sich genötigt sah, von Egmond aus den Schutz der Behörden anzurufen. Und, fügen wir gleich hinzu, er machte auch hier mit den Obrigkeiten dieselbe Erfahrung als in Utrecht.

In den ersten Monaten des Jahres 1647 hatte Revius, der Leiter des theologischen Stifts, einige Thesen gegen die Meditationen verteidigen lassen, worin dem Philosophen der bare Atheismus und andere Ketzereien zugeschrieben wurden. Die Person war so unbedeutend, die Angriffe so plump, daß sie wirkungslos blieben. Bald darauf erschien Triglandius, Professor der Theologie, mit anderen Thesen, um Descartes nicht bloß der Gottesleugnung, sondern der Gotteslästerung (Blasphemie) und des Pelagianismus zu beschuldigen; er habe Gott einen Betrüger genannt und die menschliche Willensfreiheit für größer als die Gottesidee erklärt. In Wahrheit hatte Descartes die Möglichkeit, daß die Welt ein Trugbild, das Werk eines trügerischen Dämons sei, gesetzt, um das Gegenteil davon zu beweisen; in Wahrheit hatte er den menschlichen Willen für umfassender erklärt als den Verstand. Diese Angriffe schienen so wenig bloße Mißverständnisse zu sein, daß die Freunde des Philosophen gefährliche Absichten darin erblickten und ihm rieten, Maßregeln dagegen zu ergreifen.

Descartes schrieb den 4. Mai 1647 an die Kuratoren der Univer=

sität und den Magistrat der Stadt Leyden und bat, das durch falsche Beschuldigungen ihm zugefügte Unrecht und Übel wieder gutmachen zu lassen. Den 20. Mai wurde ihm geantwortet, man habe den Rektor der Universität, wie die Professoren der theologischen und philosophischen Fakultät zusammenberufen und denselben jede Erwähnung der Lehre Descartes', sei es für oder wider, sorgfältig verboten; man erwarte von dem Philosophen, daß auch er seinerseits jede weitere Erörterung der angegriffenen Lehrpunkte unterlasse.[1]

Die geleistete Genugtuung bestand also darin, daß man die angegriffenen Meinungen für cartesianische gelten ließ und die gesamte Lehre Descartes' an der Universität Leyden mit einer Art Interdikt belegte, ja den Philosophen aufforderte, diese Maßregel selbst auf sich anzuwenden. Empört über die Ungerechtigkeit und Unlogik dieses Verfahrens erwiderte Descartes den Behörden, daß er den Sinn ihres Schreibens wahrscheinlich nicht verstanden habe; es sei ihm vollkommen gleichgültig, ob sein Name an der Universität Leyden genannt werde oder nicht, aber im Interesse seines Rufes müsse er die Erklärung fordern, daß die angegriffenen Lehren die seinigen nicht seien.[2] „Bin ich denn ein Herostrat, daß man mich zu nennen verbietet?" schrieb er gleichzeitig an einen seiner holländischen Freunde. „Ich habe nie nach der Verbreitung meines Namens getrachtet und wünschte, daß kein Pedant der Erde etwas von mir wüßte!" „Aber die Sache ist jetzt so weit gekommen, daß man mir entweder Rechenschaft geben oder öffentlich erklären möge, daß eure Herrn Theologen das Recht zu lügen und zu verleumden haben, ohne daß ein Mensch meiner Art in diesem Lande die geringste Gerechtigkeit erwarten darf."[3]

Kurz vorher schildert er der Prinzessin Elisabeth seine neuen Bedrängnisse: „Ich habe einen langen Brief an die Kuratoren der Universität Leyden geschrieben, um wider die Verleumdungen zweier Theologen Gerechtigkeit zu verlangen; noch weiß ich nicht, was sie mir antworten werden, aber ich erwarte nicht viel, denn ich weiß, wie die Leute hier zu Lande gelaunt sind und nicht Rechtschaffenheit und Tugend, sondern Bart, Stimme und Augenbrauen der Theologen fürchten; man wird das Übel bepflastern, nicht heilen." „Sollte ich, wie ich vorhersehe, kein Recht bekommen, so denke ich daran, dieses Land sofort zu verlassen." „Soeben erhalte ich Briefe aus dem Haag und

[1] Oeuvres T. V. pg. 29—30. — [2] Ebendas. S. 35—39. — [3] Ebendas. S. 41—45 (Brief vom 27. Mai 1647).

Leyden, wonach die Versammlung der Kuratoren aufgeschoben ist. Es heißt, die Theologen wollen Richter sein. In diesem Falle komme ich unter eine Inquisition, schlimmer als die spanische je war, und werde zum Feinde ihres Glaubens gestempelt. Deshalb rät man mir, den Kredit des französischen Gesandten und die Autorität des Prinzen von Oranien nachzusuchen, nicht um Gerechtigkeit zu erlangen, sondern durch ihre Dazwischenkunft die äußersten Maßregeln der Gegner zu verhindern. Indessen glaube ich nicht, daß ich diesen Rat befolgen werde; ich will Gerechtigkeit haben, und wenn sie nicht zu erreichen ist, halte ich für das beste, in aller Stille mich zum Rückzuge zu rüsten."[1]

Descartes urteilte ganz richtig, wenn er in seinem Brief an die Prinzessin die Leydener Angriffe als eine Folge der Utrechter bezeichnete und von einer „theologischen Liga" sprach, die ihm gegenüberstehe, entschlossen, seine Lehre zu unterdrücken. Die orthodoxen Calvinisten der Niederlande waren in der Verdammung der neuen Philosophie einverstanden und hatten keineswegs die Absicht, sich in Verhandlungen über die Beschaffenheit und Gründe derselben einzulassen; sie wollten kurzen Prozeß machen und den Theologen jeden Gebrauch der Lehre Descartes' in Rede und Schrift durch synodale Beschlüsse verbieten. Zehn Jahre später ist dieses Ziel erreicht worden. Es war der erste Konflikt zwischen der neuen Philosophie und dem neuen Kirchenglauben.

Damit war das idyllische Leben unseres Philosophen in den Niederlanden vorüber; die Utrecht-Leydener Händel hatte seine Stimmung gegen Land und Leute mehr und mehr verbittert, er hatte allen Grund, sich unsicher zu fühlen und an einen neuen ruhigen Aufenthalt zu denken.

Siebentes Kapitel.
Letzte Jahre und Werke in Holland.

I. Neue Pläne und Freunde.

1. Reisen nach Frankreich.

Es gab Gründe genug, die den Philosophen bewegen konnten, nach einer so langen Abwesenheit und nachdem er den wichtigsten Teil seiner Aufgabe glorreich gelöst hatte, in das Land seiner Heimat zurückzukehren. Obwohl er Freunde und Anhänger in den Niederlanden viele und bedeutende gefunden, namentlich im Haag, in der nächsten Umgebung des Prinzen von Oranien und unter den Räten desselben, Männer wie Constantin Huyghens van Zuytlichen (Vater

[1] Ebendas. S. 15—19. (Der Brief ist vom 10. Mai 1647).

des berühmten Christian Huyghens), Wilhelm, Pollot u. a., so hatte er doch erfahren müssen, daß ihm die herrschende Partei der Landeskirche feindlich gegenüberstand, sein Gastrecht bedrohte, den Katholiken und eingewanderten Franzosen in seiner Person verdächtigte. Die Gegner in den Niederlanden wünschten ihn loszuwerden; unter seinen Landsleuten hegte man seit lange den Wunsch, daß er zurückkehre. Es schien Frankreichs nicht würdig, daß ein Mann, der den Ruhm des französischen Namens so außerordentlich vermehrt hatte, im Auslande lebe. Auch am Hofe hatte Descartes Bewunderer gefunden. Den 6. September 1647 wurde ihm aus freien Stücken eine königliche Pension verliehen, deren Patent er ein halbes Jahr später erhielt (März 1648); er wurde eingeladen, in einer ihm angemessenen und seiner Muße günstigen Stellung in Paris zu leben. Schon vorher hatte die Sehnsucht, alte Freunde wiederzusehen und neue kennen zu lernen, dann die geschäftliche Pflicht, nach dem Tode des Vaters seine Familienangelegenheiten zu ordnen, ihn veranlaßt, seine Muße in Egmond zu unterbrechen und sich besuchsweise in Frankreich aufzuhalten.

Die beiden ersten Reisen in den Jahren 1644 und 1647 geschahen hauptsächlich, um jene Erbschafts- und Familiengeschäfte zu besorgen: wir sehen aus den Briefen, daß er im Frühjahr 1644 Egmond van Hoef verläßt, über Leyden und Haag nach Frankreich geht und den 10. Juli von Paris nach der Bretagne reist, um dort zwei Monate zu bleiben.[1] Anfang Oktober ist er wieder in Paris bei seinem Freunde Picot, Mitte November kehrt er nach Egmond zurück. Die Utrechter Verurteilung war vorausgegangen und die Klage gegen Schoock in Gröningen angestellt, als er die Reise antrat. Drei Jahre später finden wir ihn in der ersten Juniwoche im Haag, auf einer neuen Reise nach Frankreich begriffen; er verläßt Paris den 15. Juli, um wieder in Geschäftssachen nach der Bretagne und Poitou zu gehen; mit dem Anfange des Herbstes ist er nach Egmond zurückgekehrt. Unmittelbar vor dieser zweiten Reise hatte er die widerwärtigen Angriffe in Leyden erlebt und sich im stillen zum „Rückzuge" entschlossen. Er trug sich mit dem Gedanken, in Frankreich festen Fuß zu fassen, und folgte daher jener günstigen Einladung, die der alleinige Grund seiner dritten und letzten Reise nach Paris war.

Es sei in der Kürze erwähnt, daß er zwei Gegner seiner Medi-

[1] Oeuvres T. IV. pg. 126—127. (Br. an Wilhelm im Haag vom 9. Juli 1644. D. erkundigt sich in diesem Briefe nach der Gröninger Sache).

tationen in Paris kennen lernte und den Hader mit ihnen vergaß: bei seinem ersten Aufenthalt den Jesuiten Bourdin, bei seinem letzten Gassendi. Im September 1647 machte er die Bekanntschaft des jungen Pascal, den er zweimal sah und zu überzeugen suchte, daß es in der Natur kein «vacuum» und keinen «horror vacui» gebe: nicht aus solchen Fiktionen müsse man gewisse Bewegungserscheinungen flüssiger Körper, z. B. das Aufsteigen des Wassers im Pumprohr erklären, sondern aus dem Drucke der Luft.

2. Clerselier und Chanut.

Unter den neuen Freunden und begeisterten Verehrern, die Descartes in Frankreich gefunden hatte, waren die wichtigsten zwei Männer, die er im Sommer 1644 in Paris kennen lernte, und deren Namen mit den persönlichen Schicksalen des Philosophen und den literarischen seiner Werke verwebt sind: der junge Parlamentsadvokat Claude Clerselier und dessen Schwager Pierre Chanut, damals Schatzpräsident in der Auvergne, schon im folgenden Jahre französischer Botschafter am Hofe der Königin von Schweden. Als er auf der Reise nach Stockholm durch Amsterdam ging (Oktober 1645), kam Descartes von Egmond, um Chanut zu sehen, für den er die herzlichste Freundschaft gefaßt hatte. Er legte ein so großes Gewicht auf die Meinung dieses Mannes, den besonders die Fragen der philosophischen Sittenlehre interessierten, daß er seine Schriften von ihm geprüft und beurteilt zu sehen wünschte. „Die Urteilskraft der meisten ist so schlecht, daß ich mich mit ihren Meinungen nicht aufzuhalten brauche, aber die Ihrigen werde ich für Orakelsprüche halten." In demselben Briefe schreibt er dem Freund in der Ferne: „Ich beklage oft, daß für die wenigen Trefflichen in der Welt diese viel zu groß ist, ich möchte, sie wären alle in einer Stadt beisammen, dann würde ich gern meine Einsiedelei verlassen, um mit ihnen zu leben, wenn sie mich aufnehmen wollten. Obwohl ich die Masse fliehe wegen der Menge Zudringlicher und Lästiger, denen man auf Schritt und Tritt begegnet, so halte ich doch stets den geistigen Verkehr mit solchen, die man hochschätzt, für den größten Genuß und das größte Glück des Lebens. Wären Sie in Paris, so würde dies für mich ein Hauptbeweggrund sein, dorthin zu gehen." „Seit der ersten Stunde unserer Bekanntschaft war ich der Ihrige; ich liebe Sie so herzlich, als wenn ich mein ganzes Leben mit Ihnen zugebracht hätte."[1]

[1] Oeuvres T. IV. pg. 377—378 (6. März 1646). pg. 538. (Br. v. 1. Nov. 1646).

Chanut nimmt den lebhaftesten Anteil an den Schriften und Bestrebungen des Philosophen und verkündet seinen Ruhm, wo er nur kann, er studiert von neuem die Prinzipien der Philosophie und hat Clerselier gebeten, ihm die französische Ausgabe der Meditationen zu senden, um sie der Königin mitzuteilen; er freut sich, daß Descartes während des Winters (1645/46) eine kleine Abhandlung über die Natur der menschlichen Leidenschaften entworfen hat, und ermuntert den Freund, dieses Werk, das schon mit den zur Sittenlehre gehörigen Fragen zusammenhängt, ja nicht liegen zu lassen. Eine solche Teilnahme wirkt erfrischend auf den einsamen, durch die letzten Erfahrungen verstimmten Philosophen. „Ich würde jetzt ganz gern noch einiges andere schreiben", hatte Descartes bemerkt, als er jene Abhandlung über die Leidenschaften erwähnte, „aber ich sehe ja, wie wenige Menschen in der Welt es der Mühe wert halten, meine Schriften zu lesen, und der Widerwille darüber macht mich nachlässig".[1]

Daß die jugendliche Königin von Schweden seine Meditationen von befreundeter Hand erhalten und lesen soll, gewährt ihm eine angenehme Aussicht und entwölkt sichtlich seine etwas verdrossene, von dem Eindruck einer feindlichen oder stumpfen Menge angewiderte Stimmung. Unwillkürlich stellt sich in seiner Phantasie das Bild der nordischen Fürstin neben das der Prinzessin Elisabeth und scheint dem letzteren ähnlich. Wünsche und Hoffnungen ungewisser Art werden in ihm rege und spiegeln sich in dem nächsten Briefe an Chanut, der unter den Selbstbekenntnissen des Philosophen eine wichtige Stelle verdient. Unter den Kränkungen und Widerwärtigkeiten der letzten Jahre hat er so oft bereut, seinem Wahlspruch: «bene qui latuit bene vixit» untreu geworden zu sein. Er will jetzt nur noch in seinen Freunden die Welt sehen. Vielleicht dünkt ihm Stockholm jene Stadt der Geistesverwandten zu sein, in der zu leben er für das höchste Gut hält! „Hätte ich nicht eine ganz ausnehmende Hochachtung vor Ihrem Scharfsinn und den äußersten Wunsch, von Ihnen zu lernen, so würde ich Sie nicht mit so viel Zudringlichkeit um die Prüfung meiner Schriften gebeten haben. Ich pflege sonst nicht mit einer solchen Bitte jemand lästig zu fallen. Ich habe meine Werke schmucklos in die Welt gehen lassen, ohne alle Zieraten, die in die Augen springen; Leute, die nach dem Schein gehen, sollen sie gar nicht anblicken; ich wünsche nur, daß einige gute Köpfe sie beachten und zu meiner Belehrung sich die Mühe

[1] Ebendas. S. 442. (Br. v. 15. Juni 1646).

nehmen, sie zu prüfen. Nun haben Sie mir zwar diese Gunst noch nicht erwiesen, wohl aber mich in andern Dingen zu großem Dank verpflichtet; ich weiß, daß Sie günstig von mir sprechen und erfahre von Clerselier, daß Sie meine Meditationen der Königin geben wollen. Ich habe nie den Ehrgeiz gehabt, von so hohen Personen gekannt zu werden, und wäre ich so klug gewesen, wie nach dem Glauben der Wilden die Affen sind, so würde kein Mensch der Welt wissen, daß ich Bücher schreibe. Die Wilden nämlich, so sagt man, bilden sich ein, daß die Affen sprechen könnten, wenn sie wollten; sie täten es aber absichtlich nicht, damit man sie nicht zu arbeiten zwinge. Ich bin nicht so klug gewesen, das Schreiben zu lassen: darum habe ich nicht mehr so viel Ruhe und Muße, als ich durch Schweigen behalten hätte. Indessen, der Fehler ist einmal gemacht, ich bin von zahllosen Schulnachtretern gekannt, die meine Schriften schief ansehen und von allen Seiten mir zu schaden suchen; darum darf ich wohl mit Recht wünschen, auch von Besseren gekannt zu werden, die mich zu schützen Macht und Willen haben. Und von jener Königin habe ich so viel Gutes gehört, daß ich Ihnen aufrichtig dankbar bin, ihr gegenüber meiner gedacht zu haben, während ich sonst mich eher zu beklagen pflegte, wenn mir jemand die Bekanntschaft eines Großen verschaffen wollte. Ich würde auch die Schilderung der Königin, die de la Thuillerie bei seiner Rückkehr aus Schweden mir gemacht, nicht halb geglaubt haben, wenn ich nicht bei der Fürstin, der ich meine Prinzipien der Philosophie gewidmet, selbst erfahren hätte, daß hohe Personen, gleichviel welches Geschlechts, nicht alt zu sein brauchen, um in wissenschaftlicher und sittlicher Bildung andere weit zu übertreffen. Nur fürchte ich, daß die Königin Ihnen die Empfehlung meiner Schriften nicht Dank wissen wird. Vielleicht würden sie lesenswerter erscheinen, wenn sie Gegenstände der Moral behandelten, aber dies ist ein Thema, in das ich mich gar nicht einlassen darf. Ereifern sich doch die Professoren schon wegen der harmlosen Prinzipien meiner Physik; sie würden mir keine Ruhe mehr lassen, wenn ich über Moral schriebe. Ein Pater (Bourdin) hat mich des Skeptizismus beschuldigt, weil ich die Skeptiker widerlegt habe, ein Prediger (Voëtius) hat mich als Atheisten verschrien, weil ich versucht habe, die Existenz Gottes zu beweisen. Was würden sie erst sagen, wenn ich den wahren Wert aller der Dinge, die man begehrt oder verabscheut, untersuchen wollte, den Zustand der Seele nach dem Tode; bis zu welchem Grade wir das Leben lieben dürfen,

und wie wir beschaffen sein müssen, um den Tod nicht zu fürchten! Und wenn meine Ansichten noch so sehr dem religiösen Glauben gemäß und dem Staate nützlich wären, so würde man mir nach beiden Seiten gerade die entgegengesetzten Meinungen auf den Hals reden. Darum halte ich für das beste, überhaupt keine Bücher mehr zu schreiben und mit Seneca zu sagen: «Der Tod ist eine schwere Last, wenn man stirbt, allen bekannt, nur nicht sich selbst». Fortan will ich bloß für meine Selbstbelehrung arbeiten und meine Gedanken im Privatgespräch mitteilen. Wie glücklich würde ich sein, könnte ich einen solchen Verkehr mit Ihnen haben, aber ich glaube nicht, daß ich je an den Ort, wo Sie leben, gelange, noch daß Sie je sich hierher zurückziehen; meine ganze Hoffnung ist, daß Sie vielleicht nach einigen Jahren, auf der Rückkehr nach Frankreich, mir die Freude machen, einige Tage in meiner Einsiedelei zu verweilen, und ich dann offenen Herzens mich Ihnen mitteilen kann."[1]

Indessen war seine „geliebte Einsiedelei" ihm schon verleidet; bald nach diesem Briefe kamen mit den Angriffen der Leydener Theologen neue Störungen, die den Wunsch, seinen Aufenthalt zu ändern, noch verstärkten. Die nächsten Pläne waren auf Frankreich gerichtet.

3. Letzter Aufenthalt in Paris.

Hier aber hatten die öffentlichen Verhältnisse, insbesondere die Lage des Hofes, sich immer ungünstiger gestaltet und die Aussichten, die man dem Philosophen eröffnet hatte, waren verschwunden, als er Ende Mai 1648 zum letztenmal nach Paris kam. Schon bei seiner ersten Reise (1644) hatte er, nach einer fünfzehnjährigen Abwesenheit, den politischen Schauplatz sehr verändert gefunden. Ludwig XIII. war ein Jahr vorher gestorben (14. Mai 1643), wenige Monate nach Richelieu (4. Dezember 1642), und hatte das Reich einem fünfjährigen Kinde unter der Regentschaft der Königinmutter Anna von Österreich unter dem gebietenden Einflusse Mazarins hinterlassen, der an die Stelle Richelieus getreten war. Die neuen Steueredikte hatten bereits im Jahr 1644 Gegenvorstellungen des Pariser Parlaments und Unruhen im Volke hervorgerufen, ein politischer Beobachter konnte schon damals merken, daß stürmische Zeiten bevorstanden. Jetzt waren die Gewaltmaßregeln von seiten des Hofes und der Widerstand von seiten des Parlaments, die Zerklüftung der Parteien und die Ränke der Parteihäupter so weit gediehen, daß im Mai 1648 alle Zeichen den Ausbruch

[1] Oeuvres T. IV. pg. 534—537. (Br. v. 1. November 1646).

des Bürgerkrieges verkündeten. Die Verhaftung zweier Parlamentsräte im August dieses Jahres hatten einen Volksaufstand zur Folge, und als Descartes gegen Ende des Monats die Hauptstadt verließ, sah er die Barrikaden errichten, womit der Krieg der Fronde begann. Aber der Absolutismus des französischen Königtums war in der Vollendung begriffen, und die letzte noch übrige Schattengewalt einer gesetzgeberischen Macht außerhalb der Krone wurde nach einer Reihe von Kämpfen zertrümmert.

Von der Stellung, die man Descartes versprochen, selbst von dem Jahrgehalt, das man ihm zugesichert, konnte unter diesen Umständen keine Rede sein. Der einzige Gewinn seiner Reise war ein philosophischer Briefwechsel mit Arnauld (im Juni und Juli 1848) und ein letztes Wiedersehen seines Freundes Mersenne, den er schwer erkrankt verließ und dessen Todesnachricht er bald nach seiner Rückkehr in Egmond empfing. Den Plan, in Frankreich zu bleiben, mußte er vorläufig aufgeben. „Ich würde wohl getan haben", schreibt er der Prinzessin Elisabeth bald nach seiner Ankunft in Paris, „mich an das Land zu halten, das schon im Frieden ist, und wenn sich diese Stürme nicht bald zerstreuen, so will ich in sechs oder acht Wochen nach Egmond zurückkehren und dort abwarten, bis sich der Himmel Frankreichs entwölkt hat. Indessen finde ich meine Lage sehr glücklich; sie ist frei, denn ich lebe, einen Fuß in Frankreich, den andern in Holland."[1]

Doch die Stürme nahmen zu, und Descartes fühlte sich noch glücklicher, als er auch den einen Fuß nicht mehr in Frankreich, sondern beide wieder in Egmond hatte. „Gott sei Dank!" schrieb er von hier, „ich habe meine Reise nach Frankreich, zu der man mich förmlich verpflichtet hatte, hinter mir, ich bin nicht verdrießlich sie gemacht zu haben, aber noch weit froher bin ich über meine Rückkehr. Keinen habe ich gefunden, der zu beneiden wäre, und die im größten Glanze leben, verdienen das größte Mitleid. Um zu erkennen, wie glücklich ein ruhiges und zurückgezogenes Leben ist, und wie reich die mäßigsten Vermögensverhältnisse, konnte ich zu keiner besseren Zeit nach Frankreich kommen." Er hat eine Königin unter Barrikaden gesehen und preist Elisabeth glücklich, wenn er ihr Los mit dem der Königinnen und Fürstinnen Europas vergleicht: sie ist im Hafen, jene treiben auf offenem stürmischem Meer! Man soll zufrieden sein, wenn man

[1] Oeuvres T. V. pg. 198.

im Hafen ist, gleichviel auf welchem Wege man ihn erreicht hat, sei es auch infolge eines Schiffbruchs![1]

Einige Monate später entschuldigt er sich in einem Briefe an Chanut, daß er ihm noch nichts über seine Rückkehr geschrieben, er habe lieber schweigen wollen, weil die Schilderung seiner Erlebnisse leicht als ein Vorwurf für jene wohlgesinnten Leute erscheinen könnte, die ihn gerufen. „Ich habe sie wie Freunde, die mich zur Tafel geladen, betrachtet; als ich kam, fand ich ihre Küche in Unordnung und ihre Töpfe über den Haufen geworfen; darum bin ich zurückgekehrt, ohne ein Wort zu sagen, um ihren Verdruß nicht zu vermehren. Aber ich habe mir die Sache zur Lehre dienen lassen und werde nie mehr auf Versprechungen hin, wenn sie auch auf Pergament stehen, eine Reise unternehmen.“[2]

Doch hat Descartes die Täuschung, die er erfahren, nicht stets so gleichgültig hingenommen; schon in dem nächsten Briefe an Chanut geht er ausführlicher auf seine jüngsten Pariser Erlebnisse ein und schildert sie mit etwas getrübter Laune. „Ich habe nie auf die Glücksgöttin gerechnet und mein Leben stets so eingerichtet, daß es ihrem Einfluß entrückt war; sie scheint deshalb eifersüchtig zu sein, denn sie läßt keine Gelegenheit vorüber, mich, wo sie nur kann, zu mißhandeln. Ich habe dies bei allen drei Reisen, die ich von hier aus nach Frankreich gemacht habe, zur Genüge erfahren, ganz besonders bei der letzten, die mir gleichsam im Namen des Königs befohlen war. Um mich zu dieser Reise einzuladen, hatte man mir Briefe auf Pergament mit stattlichen Siegeln geschickt, welche Lobeserhebungen über Verdienst und die Zusicherung eines anständigen Jahresgehalts enthielten; diese königlichen Dokumente waren von Privatbriefen begleitet, worin mir noch mehr nach meiner Ankunft versprochen wurde. Aber als ich da war, kam infolge der plötzlich eingetretenen Unruhen die Sache ganz anders; keine der gemachten Versprechungen wurde erfüllt, man hatte sogar die Anfertigung der Patente durch einen meiner Verwandten bezahlen lassen, dem ich natürlich das Geld zurückerstatten mußte; es schien, ich sei nur deshalb nach Paris gereist, um das teuerste und nutzloseste Pergament zu kaufen, das mir je unter die Hände gekommen. So weit ist mir die Sache gleichgültig, und ich würde sie lediglich auf Rechnung der ungünstigen Zeitverhältnisse geschrieben haben, wenn nur

[1] Ebendas. S. 232—233. (Br. an Elisabeth von Ende September oder Anfang Oktober 1648). — [2] Ebendas. 292—293. (Br. v. 26. Febr. 1649).

sonst die Leute, die mich gerufen, sich meine Gegenwart irgendwie zunutze gemacht hätten. Daß sie es nicht getan, hat mich am meisten geärgert; keiner hat etwas anderes begehrt, als mein Gesicht zu sehen; ich muß wirklich glauben, daß man mich nicht zu einem ernsthaften Zweck, sondern bloß um der Seltenheit willen, wie einen Elephanten oder Panther, nach Frankreich hat kommen lassen. Ich weiß wohl, daß es an dem Orte, wo Sie leben, nicht ähnlich zugehen wird, aber nach den schlechten Erfolgen aller Reisen, die ich seit zwanzig Jahren gemacht, bleibt für eine neue, ich muß es befürchten, nur noch übrig, daß ich unterwegs von Räubern geplündert oder durch einen Schiffbruch vernichtet werde."[1]

Die Einladung nach Schweden war erfolgt und schlimme Ahnungen bemächtigten sich des Philosophen. Es gab noch einen dritten Fall, der sicherer vorauszusehen war als Räuber und Schiffbruch: das ungünstige Klima, vor dem er selbst in früheren Briefen Chanut gewarnt hatte, und das ihm selbst einen vorzeitigen Tod bereiten sollte.

Paris und Descartes waren nicht füreinander gemacht. So oft er dort lebt, überwältigt ihn die Sehnsucht nach Einsamkeit und Stille; dieses Bedürfnis hat ihn früher in die Vorstadt getrieben, zuletzt aus Frankreich entfernt. In derselben Stimmung, worin er vor zwanzig Jahren Paris verlassen hatte, kehrte er jetzt in sein holländisches Dorf zurück und fühlte sich hier wie im Hafen. Es ist einer der bemerkenswertesten Züge Descartes', ohne den sein Charakter und seine Gemütsart sich nicht würdigen lassen: daß dieser größte Denker Frankreichs vielleicht der einzige Franzose war, der sich in Paris nicht einleben konnte und eine natürliche Abneigung gegen die Weltstadt empfand. „Wenn ich aus Eitelkeit auf den Beifall der Königin hoffe", schreibt er an Chanut bald nach seiner letzten Ankunft in Paris, „so ist daran weniger meine Neigung als die hiesige Luft schuld; ich habe Ihnen, glaube ich, schon früher gesagt, daß mich die Atmosphäre von Paris immer zu Chimären stimmt, statt zu philosophischen Gedanken. Ich sehe hier so viele, die sich in ihren Meinungen und Berechnungen täuschen, daß mir die Illusion in Paris epidemisch zu sein scheint. Die harmlose Einöde, aus der ich komme, behagte mir weit mehr, und ich glaube, daß ich dem Heimweh nicht widerstehen und bald dorthin zurückkehren werde."[2]

[1] Ebendas. S. 328—329. (Br. v. 31. März 1649).

[2] Oeuvres V. pg. 183.

II. Ein neuer Gegner. Die letzten Arbeiten.

1. Regius' Abfall.

Descartes hatte nicht umsonst, als er die Schwelle seiner literarischen Laufbahn betrat, auch die Schüler gefürchtet, die dem Meister nicht bloß nachfolgen, sondern die Lehre desselben auslegen und verbessern wollen; er sollte an Regius selbst, „dem ersten Märtyrer der cartesianischen Philosophie", diese Erfahrung im vollsten Umfange machen. Schon in dem Thesenstreit mit Voëtius hatte er die Form, in der damals Regius das Verhältnis von Seele und Körper gefaßt wissen wollte, nicht gutgeheißen und den Schriftstreit, den jener bald darauf begann, namentlich die Art seiner Polemik gemißbilligt. Als ihm vier Jahre später Regius sein Lehrbuch der Physik (fundamenta physices) in der Handschrift vorlegte, fand Descartes darin so viele unbewiesene Behauptungen, so viele falsche Hypothesen und in der Lehre vom Menschen solche Abweichungen von seinen eigenen Prinzipien, daß er ihm die Herausgabe der Schrift nachdrücklich widerriet; er möge sich auf die Medizin einschränken, da ihm das Talent metaphysischer Untersuchungen fehle, die Universität Utrecht habe in seinem Interesse gehandelt, als sie ihm die philosophischen Vorlesungen untersagte; nicht genug daß er durch die Form seiner Darstellung die Lehre Descartes' verschlimmbessere, er entstelle den Inhalt derselben in einer Weise, die den Philosophen nötigen werde, sobald er öffentlich auftrete, sich durch eine Gegenerklärung von ihm loszusagen. Nichtsdestoweniger wurde das Buch gedruckt und veröffentlicht (September 1646). Descartes schrieb der Prinzessin Elisabeth, das Werk verdiene nicht, von ihr gelesen zu werden; es sei, wo es von ihm abweiche, falsch; und wo es mit seiner Lehre übereinzustimmen scheine, ein schlechtes und unwissendes Plagiat.[1]

Gegen Ende des Jahres 1647 erschienen zwei gegen die cartesianische Lehre gerichtete Schriften: die eine hieß «Consideratio Reviana» und trug durch den Namen des Verfassers, wie durch die Schmähungen, die sie enthielt, die Feindschaft offen zur Schau. Descartes ließ sie unbeachtet. Die zweite war ein völlig anonymes Plakat, das in einundzwanzig Thesen die Lehre vom menschlichen Geist abhandelte und, ohne Descartes zu erwähnen, mit den in Regius' Schrift enthaltenen Sätzen dergestalt übereinstimmte, daß über den Verfasser kein Zweifel

[1] Oeuvres T. IV. pg. 239—258. (Drei Briefe an Regius aus dem Juli 1645). pg. 624—628. (Br. an Elisabeth v. 15. März 1647).

sein konnte. In diesem Plakat sah Descartes eine (wenn nicht der Absicht, so der Sache nach) ihm feindliche Schrift, eine solche Entstellung und Karikatur seiner Lehre durch verderbliche und falsche Ansichten, daß er, um allen Mißverständnissen vorzubeugen, eine ausführliche Gegenkritik schrieb, die aber, wie es scheint, nur in wenigen Exemplaren gedruckt wurde.[1] Wer hätte gedacht, daß der letzte Gegner, den er in den Niederlanden zu bekämpfen hatte, derselbe Mann sein sollte, den er einst seinen besten und vertrautesten Schüler genannt hatte?

Wir bemerken in der Kürze, daß die Wendung, die Regius genommen und Descartes schon in dem physikalischen Lehrbuch mit höchstem Mißfallen bemerkt hatte, die Fundamentallehre des letzteren, nämlich den Dualismus zwischen Geist und Körper, in Materialismus zu verwandeln bestrebt war und schon jener Richtung voranging, welche die französische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts in Condillac und La Mettrie zur Geltung brachte. Denken und Ausdehnung seien nicht als entgegengesetzte Attribute verschiedener, sondern als verschiedene Attribute einer Substanz, nämlich der körperlichen, aufzufassen, die Seele sei ein Modus des Körpers und in der Verbindung mit ihm völlig von den Zuständen und Veränderungen desselben abhängig; daher auch der Geist keine angeborenen Ideen besitze oder nötig habe, sondern seine Vorstellungen von außen empfange. Was die Substantialität des menschlichen Geistes und seinen Wesensunterschied vom Körper betreffe, so gründe sich die Gewißheit dieser Lehre auf Religion und Offenbarung. Die Tendenz ist unverkennbar: der Dualismus gilt in der Religion, der Materialismus in der Philosophie. Die Thesen des Plakats bezwecken die Zerstörung der cartesianischen Metaphysik. Wenn man wissen möchte, was Descartes zu Condillac und La Mettrie gesagt haben würde, so lese man, was er gegen Regius gesagt hat. Er sah ein Nest von Trugschlüssen vor sich.

2. Die letzten Werke.

Nachdem Descartes in den „Prinzipien der Philosophie" sein System begründet und bis an die Grenze der organischen Naturlehre ausgeführt hatte, blieb als der ihm wichtigste Gegenstand der Mensch übrig: das anthropologische Problem, welches drei Hauptfragen in sich begriff, die physiologische, psychologische und ethische; die erste betraf die Organe und Funktionen des menschlichen Körpers, die zweite die

[1] Oeuvres T. VIII. Part. II. pg. 335—370 (in Egmond Ende Dezember 1647 geschrieben).

Verbindung der Seele mit dem menschlichen Körper, die dritte die Aufgaben und Zwecke des geistigen Lebens. Die physiologische Frage hing mit der zoologischen genau zusammen, die Verfassung des menschlichen Körpers wollte aus der Entstehung desselben, aus der Entwicklungsgeschichte des Embryo und diese wieder aus der Bildungsgeschichte tierischer Körper erkannt werden, in welche letztere der Philosoph durch anatomische Untersuchungen vergleichender Art einzudringen fortwährend und emsig bestrebt war. Hier schöpfte er unmittelbar aus den Quellen der Natur. Als jemand ihn in Egmond besuchte und nach seiner Bibliothek fragte, zeigte er diesem ein anatomisch zerlegtes Tier. Daß Descartes auf dem Wege vergleichender Anatomie und embryologischer Studien sich die Geheimnisse des Lebens zu lösen suchte, ist ein bewunderungswürdiges Zeugnis des methodischen Denkers und muß bei der Schätzung seiner biologischen Arbeiten höher angeschlagen werden als der Wert oder Unwert ihrer Resultate.

Schon bei seinem Kosmos trug er sich mit der Untersuchung über die Entstehung der Tiere, schon damals hatte er eine Abhandlung über den menschlichen Körper geschrieben, die zur Aufnahme in jenes Werk bestimmt war. Es ist sein «Traité de l'homme», der von der Verdauung, dem Blutumlauf, der Atmung, der Muskelbewegung, den Sinnesorganen und Empfindungen, den inneren Bewegungen und Gehirnfunktionen handelte. Er beschloß jetzt, sie auszuarbeiten, und es entstand ein neues, Tier und Mensch umfassendes Werk: „Beschreibung der Funktionen des menschlichen Körpers und Erklärung der Bildung des Tiers" oder, wie der gewöhnliche Titel heißt, «Traité de la formation du foetus». Diese Arbeit beschäftigte ihn in den Jahren 1647 und 1648. In einem Briefe vom 23. Dezember 1647 hatte die Prinzessin Elisabeth gewünscht, er möge eine Abhandlung über Erziehung schreiben; Descartes antwortete ihr, daß ihn drei Gründe hinderten, ihren Wunsch zu erfüllen: „Der dritte ist, daß ich soeben eine andere Schrift unter Händen habe, die Ihnen hoffentlich lieber sein dürfte, nämlich die Beschreibung der tierischen und menschlichen Funktionen, denn was ich vor zwölf oder dreizehn Jahren darüber flüchtig entworfen und Ihnen gezeigt habe, ist wiederholt in ungeschickte Hände geraten; ich fühle jetzt die Notwendigkeit, es besser zu ordnen, d. h. umzuarbeiten und habe sogar gewagt (aber erst seit acht oder zehn Tagen), die Bildungsgeschichte des Tiers vom Anbeginn seiner Entstehung zu entwickeln, ich sage des Tiers im allgemeinen,

denn was den Menschen im besonderen angeht, so würde ich aus Mangel an zureichender Erfahrung einen solchen Versuch nicht unternehmen. Diese letzten noch übrigen Wintermonate sind vielleicht die ruhigste Zeit, die ich überhaupt noch zu leben habe, deshalb will ich sie lieber auf diese Arbeit verwenden als auf eine andere, die weniger Sammlung braucht."[1]

Sein Vorgefühl war richtig. Es war die letzte ruhige Zeit, die er erlebte; die Reise nach Frankreich mit ihren Täuschungen stand nahe bevor, dann kamen noch bewegtere Tage, und sie waren gezählt.

Die psychologische Aufgabe hatte Descartes der Hauptsache nach bereits in der Schrift über „die Leidenschaften der Seele" gelöst: es war das letzte Werk, das er noch selbst herausgab, im Winter 1645/46 entworfen, später ausgeführt und im Jahre seines Todes erschienen. Über Moral und Erziehung wollte er nicht schreiben, um den schon erregten Streit nicht zu vermehren und, wie bei Fragen von solcher praktischen Bedeutung vorauszusehen war, noch heftiger zu entzünden; seine Gedanken über den Wert und die Ziele des menschlichen Lebens hat er den Briefen anvertraut, die zwei fürstliche Frauen von ihm empfingen: die Prinzessin Elisabeth und die Königin von Schweden.

Achtes Kapitel.

Descartes' Lebensende in Stockholm.

I. Die Einladung der Königin.

1. Christine von Schweden.

Als Chanut im Spätherbst 1645 nach Stockholm kam, hatte die Tochter Gustav Adolfs seit einem Jahr den Thron Schwedens bestiegen und war eine neunzehnjährige Königin in der Fülle des Glücks und der Macht, Erbin eines gefürchteten Reichs und eines väterlichen Namens, der den Ruhm des Helden mit dem des Märtyrers verband; sie war von der Liebe und den Hoffnungen des Volkes getragen und schien die letzteren durch die Anfänge ihrer Regierung auch in hohem Maß zu erfüllen. Noch war sie frisch und unverdorben und bemeisterte willenskräftig die bizarren Neigungen, das launenhafte und wetterwendische Naturell, die falsche und theatralische Größensucht, der sie später leichtsinnig und verblendet ihr erhabenes Los geopfert hat. Die erste Fürstin des Nordens, die sie durch ihre politische und

[1] Oeuvres V. pg. 111—112. (Br. v. 31. Januar 1648).

persönliche Bedeutung war und bleiben konnte, wurde sie freiwillig eine fahrende und abenteuernde Frau, die alles tat, ihres Vaters unwürdig zu werden. Ihre Geistestüchtigkeit stand damals, als Chanut ihr Interesse für Descartes gewann, in voller Blüte, und was an dem Wesen der Königin seltsam und ungezügelt erschien, durfte man jugendlicher Überkraft und auch jener zu männischen Erziehung zuschreiben, die sie nach dem Willen des Vaters erhalten. Sie liebt leidenschaftlich die Jagd und nimmt es mit dem besten Jäger auf; sie ist eine kühne und geübte Reiterin, die leicht ihre zehn Stunden aushält, ohne vom Pferde zu steigen, sie zieht die männliche Tracht der weiblichen vor und verschmäht jeden Putz, sie hat ihren Körper durch Strapazen abgehärtet, durch einfache, aller Verweichlichung abgeneigte Lebensart gestärkt. Sie führt nicht bloß den Namen einer Königin, sondern versteht zu gebieten und selbst dem Reichsrat ihre Überlegenheit fühlbar zu machen: so wohlunterrichtet erscheint sie in den Staatsgeschäften, selbständig in ihren Entschlüssen, hartnäckig in deren Ausführung. Auch ihre Bildungs- und Geistesinteressen sind männlich geartet, sie liebt ernste Bücher und ernste Unterhaltungen, liest täglich einige Seiten im Tacitus, spricht lateinisch und lernt griechisch.

Ihr Äußeres verrät den unruhigen und erregbaren Geist, schnell wechselt, wenn sie spricht, der Ausdruck des Gesichts und der Ton der Stimme. Sie war keine religiöse Natur, aber gern mit religiösen Fragen beschäftigt und für Einwürfe jeder Richtung empfänglich; daher interessierten sie vorzugsweise die Gegenstände der philosophischen Religions- und Sittenlehre, und sie nahm oder gab oft die Gelegenheit, solche Themata gesprächsweise zu erörtern. So kam es, daß sie eines Tages nach der Audienz mit Chanut, der voller Bewunderung für die Königin war, noch ein solches Gespräch anknüpfte und im Laufe desselben die Fragen aufwarf: worin das Wesen der Liebe bestehe, ob aus unserer natürlichen Erkenntnis die Liebe zu Gott folgen könne? Und was schlimmer sei: das Unmaß der Liebe oder des Hasses? Der Inhalt wie die aphoristische Natur der gestellten Fragen ist für die philosophische Liebhaberei der Königin recht bezeichnend. Das sind Probleme, die niemand besser lösen kann als Descartes: so dachte Chanut und schrieb an den Philosophen.

2. Philosophische Briefe.

Die Antwort, welche Descartes in Egmond den 1. Februar 1647 in freudiger Stimmung schrieb, ist sein Brief über die Liebe, gleich-

sam das erste Gespräch, das er indirekt und aus der Ferne mit der Königin von Schweden führte; denn daß diese die Erwiderung lesen sollte, war die Absicht, in welcher Chanut die Meinung seines Freundes eingeholt. Der Brief ist ein kleines Meisterwerk, ein wirkliches Kabinettsstück, bei dem jeder Kenner des Philosophen, der von dem Verfasser und der Veranlassung der Schrift nichts wüßte und bloß den Gang der Untersuchung, die Art der Ideen, die Wahl der Ausdrücke beachtet, sogleich sagen würde: „Ein echter Descartes!“ Es gibt keine zweite Schrift so geringen Umfangs (denn sie überschreitet nicht den Raum eines Briefes), woraus dieser Denker besser zu erkennen wäre, vorausgesetzt daß man zwischen den Zeilen eines Philosophen zu lesen versteht.

Er unterscheidet die intellektuelle und leidenschaftliche Liebe und bestimmt zunächst durch eine analytische Untersuchung das Wesen der Liebe überhaupt: sie besteht darin, daß wir ein Objekt vorstellen, dessen Gegenwart und Besitz uns Freude, dessen Abwesenheit und Verlust uns Schmerz verursacht; daher begehren wir dieses Objekt mit voller Willenskraft, wir wollen mit ihm vereinigt sein oder ein Ganzes ausmachen und selbst nur einen Teil dieses Ganzen bilden; die Liebe ist notwendig verbunden mit Freude, Schmerz und Verlangen: diese vier Willensrichtungen sind in der geistigen Natur begründet und der Seele eigen ohne Verbindung mit dem Körper; sie sind in dem Erkenntnisbedürfnis eines denkenden Wesens enthalten, wir lieben als denkende Naturen die Erkenntnis der Dinge, empfinden freudig ihren Genuß, schmerzlich ihre Entbehrung und trachten deshalb nach ihrem Besitz. Hier ist nichts dunkel: nur der Wille zur Erkenntnis bewegt unsere Seele, wir wissen, was wir lieben und verlangen, was uns erfreut und betrübt. Die Freuden und Leiden der intellektuellen Liebe sind daher keine Leidenschaften, sondern klare Ideen. Erst durch ihre Verdunkelung entsteht die leidenschaftliche oder sinnliche Liebe, die aus der Verbindung der Seele mit dem Körper hervorgeht. Es sind körperliche Zustände oder Veränderungen, mit denen in unserer Seele gewisse Begehrungen zusammenstimmen, ohne daß zwischen beiden Ähnlichkeit und Zusammenhang einleuchtet. So entstehen die unklaren, sinnlichen, leidenschaftlichen Begierden, die gewisse Objekte haben, andere los sein wollen, den Besitz jener freudig, die Gegenwart dieser schmerzlich empfinden, die verlangten Objekte lieben, die verabscheuten hassen: Freude und Schmerz, Liebe und Haß sind die vier Grundformen der sinnlichen Begierde, die elementaren und ersten Leidenschaften, aus

denen durch Mischung und Modifikation alle übrigen sich bilden, die einzigen, die wir vor der Geburt gehabt, denn sie regen sich schon in der Ernährung des embryonischen Lebens. Die intellektuelle Liebe fällt mit dem Erkenntnisbedürfnis der denkenden Natur zusammen, die sinnliche wurzelt in den Nahrungsbedürfnissen der organischen. Es gibt eine Vorstellung begehrungswürdiger Objekte (intellektuelle Liebe) ohne körperliche Erregung und sinnliche Begierde, ebenso kann die letztere vorhanden sein ohne Erkenntnis; es gibt Liebe ohne Passion und Passion ohne Liebe; im gewöhnlichen Sinn der menschlichen Liebe sind beide vereinigt. Seele und Körper sind dergestalt verbunden, daß bestimmte Vorstellungs- und Willenszustände mit bestimmten Zuständen körperlicher Organe zusammengehen und sich wechselseitig hervorrufen, wie Gedanke und Wort. So findet die Vorstellung begehrungswürdiger Objekte oder die Liebe in der Erregung des Herzens und der beschleunigten Bewegung des Bluts ihren unwillkürlichen, körperlichen Ausdruck. Diese geistig-sinnliche Liebe, diese Vereinigung des Verstehens und Begehrens macht jene Empfindung, nach deren Wesen die Königin gefragt hat.

Daraus scheint zu folgen, daß Gott, zu erhaben, um erreichbar, und zu geistig, um sinnlich vorstellbar zu sein, niemals Gegenstand einer Liebe im Licht der natürlichen Erkenntnis werden könne, denn die Versinnlichung der Gottheit ist entweder das Geheimnis der Inkarnation, wie im Christentum, oder sie ist der Irrtum der Idololatrie, wie in der heidnischen Religion, wo man, wie Ixion, die Wolke umarmt statt der Göttin. Doch kann durch tiefes Nachdenken die Idee Gottes Liebe, und zwar die gewaltigste aller Leidenschaften werden, wenn wir in Gott den Ursprung und darum das Ziel unseres geistigen Lebens erkennen; nur darf dieses Ziel nicht als eine Art Gottwerdung erscheinen, sonst geraten wir auf einen gefährlichen Abweg: das hieße nicht Gott lieben, sondern die Göttlichkeit begehren; vielmehr erkennen wir in Gott den Ursprung nicht bloß unseres geistigen Daseins, sondern des gesamten Weltalls, das keine Kugel zu sein braucht, um in der Macht Gottes allein Grund und Bestand zu haben; diese Erkenntnis des allmächtigen Willens ist so erhaben, daß sie uns mit Freude und dem Bestreben erfüllt, den Willen Gottes demütig zu befolgen. Darin besteht die wahre, von der natürlichen Erkenntnis erleuchtete Liebe zu Gott, die so mächtig ist, daß sie auch Herz und Nerven ergreift. Das Gefühl der Ehrfurcht tut dem der Liebe keinen Eintrag, sondern verbindet damit den Wunsch der Hingebung und

Aufopferung; schon die Freundschaft ist aufopferungsfähig, noch mehr der Patriotismus; je erhabener die Objekte sind, die wir lieben, um so freiwilliger und freudiger wird die Unterordnung des eigenen Werts, daher hindert nichts, daß sich in demselben Gefühl höchste Verehrung und Liebe vereinigen. Diese Wahrheit könne Chanut selbst am besten bezeugen, da er sie erlebe. „Wenn ich Sie auf Ihr Gewissen fragte, ob Sie die erhabene Königin, in deren Nähe Sie jetzt leben, nicht lieben, so möchten Sie immerhin versichern, daß Sie nur Ehrerbietung, Ehrfurcht und Bewunderung für dieselbe empfinden, ich würde dennoch Ihr Gefühl für eine sehr feurige Neigung halten, denn so oft Sie von dieser Fürstin reden, strömen Ihnen die Worte so voll und ergiebig, daß, wie treu Ihre Darstellung auch ist — ich kenne Ihre Wahrheitsliebe und habe von anderen ähnliches gehört — ich doch überzeugt bin: so lebendig könnten Sie die Königin unmöglich schildern, wenn Sie nicht feurig erregt und Ihr Herz erwärmt wäre. Es kann auch nicht anders sein in der Nähe eines solchen Lichts!"

Welche von beiden Leidenschaften in ihrem Unmaß schlimmer sei: die Liebe oder der Haß? Je mehr durch die Stärke eines Affekts unser Wohlwollen leidet, unsere Zufriedenheit abnimmt, dagegen die Ausschreitungen schädlicher Art vermehrt werden, um so schlimmer ist die Leidenschaft und ihr Zustand. Es ist keine Frage, daß der Haß die Bosheit nährt und selbst gutmütige Naturen vergiftet, daß er eine qualvolle und traurige Empfindung ist ohne jede wahre Erquickung; die Lust des Hasses ist dämonisch und gehört den Höllengeistern am Orte der Qualen. Was aber die schädlichen Ausschreitungen betrifft, so ist das größere Unmaß auch das schlimmere; deshalb muß gefragt werden, welche der beiden Leidenschaften zum Unmaß überhaupt geneigter sei? Hier antwortet Descartes: nicht der Haß, sondern die Liebe! Sie ist feuriger, darum mächtiger und heroischer als der Haß; Naturen wie Herkules, Roland usf. haben sich in der Liebe mehr als im Haß übernommen; die Liebe vereinigt, der Haß trennt; wenn uns jene an ein wertloses Objekt fesselt, so schadet sie weit mehr, als wenn dieser uns von einem besseren Objekte scheidet; endlich ist die Liebe, je leidenschaftlicher sie entbrennt, um so rücksichtsloser gegen alles, was sie hindert und bedroht, sie entfesselt in mehr als einer Richtung den Haß und dadurch ein Heer von Übeln; hat doch die Liebe jene Unglückssaat erzeugt, woraus zuletzt der Brand Trojas hervorging.[1]

[1] Oeuvres T. IV. pg. 600—617.

Nachdem die Königin den Brief gelesen, äußerte sie gegen Chanut: „So weit ich Descartes aus dieser Schrift und Ihrer Schilderung zu erkennen vermag, ist er der glücklichste aller Menschen, und sein Leben scheint mir beneidenswert; sagen Sie ihm, daß ich ihn hochschätze".[1] Einige nähere Erklärungen, welche die Königin noch zu haben wünscht, gibt Descartes in einem Briefe an Chanut (den 6. Juni 1647). Bald kommt eine neue Gelegenheit, die sie begierig macht, die Ansicht des Philosophen wieder zu hören.

Unter den Gelehrten Schwedens war damals der deutsche Philologe Johann Freinsheim aus Ulm, berühmt durch seine Verfertigung der Ergänzungen oder Supplemente des Livius. Eine Lobrede auf Gustav Adolf hatte seinen Ruf nach Upsala als Professor der Politik und Beredsamkeit zur Folge gehabt, fünf Jahre später wurde er nach Stockholm als Historiograph und Bibliothekar der Königin berufen (1647). Seine Abschiedsrede in Upsala, bei welcher die Königin mit dem französischen Gesandten und einigen Herren ihres Hofes zugegen war, handelte über den Begriff des höchsten Gutes. Die Königin selbst hatte dieses Thema gewünscht. Nachdem sie die Rede, die sich in den Formen der lateinischen Rhetorik erging, gehört hatte, bemerkte sie gegen Chanut: „Diese Herren können solche Objekte nur oberflächlich behandeln, man sollte Descartes darüber hören". Die Frage wurde ihm vorgelegt und in seinem Briefe über das höchste Gut beantwortet, den er im November 1647 schrieb und direkt an die Königin richtete.

In wenigen Zügen entwirft Descartes den Grundgedanken seiner Sittenlehre und seiner Lebensrichtung. Er wollte das höchste Gut bestimmen nicht im absoluten Sinn, dieses sei Gott, sondern in Ansehung des menschlichen Daseins: nicht der Menschheit, deren höchstes Gut in der Summe aller materiellen und geistigen Güter bestehe, sondern des einzelnen Menschen. In dieser Einschränkung genommen, müsse das höchste Gut ein erreichbares, d. h. so beschaffen sein, daß wir imstande sind, es zu besitzen oder zu erwerben, es müsse daher ganz in unserer Macht liegen. Alle äußeren und materiellen Güter liegen außerhalb unserer Macht; das höchste Gut könne daher nur innerhalb des Geistes gesucht werden, im Gebiete der Erkenntnis und des Willens; aber auch die Erkenntnis sei in ihren verschiedenen Graden durch Fähigkeiten und Umstände bedingt, die nicht lediglich von uns selbst abhängen: so bleibe als das Gebiet, auf dem die unbekannte Größe zu finden sei, nur der Wille übrig, dieser sei stets in unserer

[1] Ebendas. T. V. pg. 20 und T. X. pg. 619.

Macht, denn er sei unser eigenes und höchstes Vermögen, unser eigenstes innerstes Selbst, der Kern unseres Wesens. Der Wille zur Erkenntnis steht in unserer Macht, wir können den Entschluß, stets nach unserer besten Einsicht zu handeln, fest und beharrlich ausführen; wenn wir es tun, sind wir tugendhaft und glücklich zugleich und vereinigen das stoische Lebensziel mit dem der Epikureer. Dieser Wille allein ist das wahrhaft Ehrwürdige in der Welt. „Freilich werden die Glücksgüter gewöhnlich höher gepriesen, aber weil ich überzeugt bin, daß Ihre Majestät auf Ihre Tugend einen größeren Wert legen als auf Ihre Krone, so sage ich offen, daß mir die Tugend als das allein Preiswürdige erscheint. Die übrigen Güter insgesamt verdienen geschätzt, aber nicht geehrt und gepriesen zu werden, es sei denn, daß man sie als Gaben Gottes oder als Mittel betrachtet, die kraft des freien Willens gut anzuwenden sind; denn Ehre und Lob sind Belohnungen, und nur was der Wille tut, läßt sich belohnen oder strafen. Das größte Gut des Menschen ist der Zustand seiner größten Befriedigung, diese, welcher Art sie auch sei, findet sich nur in unserem Innern, nur die Seele ist zufrieden, sie ist es nur dann, wenn sie sich im Besitze eines begehrten Objekts weiß, ihre Vorstellung des Guten ist häufig eine sehr verworrene, sie stellt sich viele Güter weit größer vor, als sie sind, und lebt in Scheinwerten: ihre Befriedigung ist stets so groß als nach ihrer Einbildung das Gut, welches sie besitzt. Nun ist kein Wert größer als der gute Gebrauch kraft des freien Willens: darum ist dieser Wille das höchste Gut, er allein."[1]

Es traf sich sehr günstig, daß diese philosophischen und gelegentlich veranlaßten Briefe, die Descartes nach Stockholm schrieb, Themata zu behandeln hatten, welche ihm vollkommen in der Feder lagen: die erste Frage über die Liebe hing genau mit dem Entwurf über die Leidenschaften der Seele zusammen, der ein Jahr vorher entstanden war; die zweite Frage über das höchste Gut berührte denselben Gegenstand, der kurz vor jenem Entwurf in den der Prinzessin Elisabeth gewidmeten Briefen über das menschliche Glück erörtert worden. Diese Briefe hatten den Entwurf über die Leidenschaften zur Folge gehabt. Jetzt schickt Descartes beide Schriften an Chanut zugleich mit dem Brief an die Königin; niemand solle sie lesen außer Chanut und die Königin, diese letztere bloß, wenn sie es ausdrücklich wünsche.[2]

[1] Oeuvres T. V. pg. 81—86 (in Egmond den 20. Nov. 1647 geschrieben).

[2] Ebendas. S. 86—89.

Es vergeht mehr als ein Jahr, bevor Christine antwortet (Dezember 1648).[1] Sie hatte sich inzwischen mit noch anderen Dingen zu beschäftigen, als mit der Liebe und dem höchsten Gut: das Jahr 1648 war das des Westfälischen Friedens. Aber sie verliert Descartes nicht aus den Augen, und nachdem ihr Verkehr mit dem Philosophen ein brieflicher geworden, wünschte die Königin lebhaft, diesen persönlich in ihrer Nähe zu sehen.

3. Einladung und Reise nach Stockholm.

Christine hatte sich in die Schrift über die Leidenschaften vertieft und den Entschluß gefaßt, die philosophischen Werke Descartes' gründlich zu studieren. Sie führt seine Schriften stets bei sich, auf ihren Jagden begleitet sie der Entwurf über die Leidenschaften, auf der Reise in die Bergwerke die Prinzipien der Philosophie; Freinsheim muß dieses Werk ebenfalls studieren, um ihrem Verständnis zu Hilfe zu kommen, Chanut soll den Hofgelehrten dabei unterstützen. „Weil Freinsheim gefunden hat", schreibt Chanut wohlgelaunt an Descartes, „er bedürfe eines Gesellschafters auf diesem Wege: so bin ich gebeten worden, mit ihm zugleich die Prinzipien zu lesen. Ich habe die Pflicht, der Fürstin, bei der ich dem Könige von Frankreich diene, mich gefällig zu zeigen, und so gehört es jetzt zu den Funktionen des französischen Gesandten in Schweden, Descartes zu studieren."[2] Während der Philosoph in Paris ist, mitten unter den politischen Tagesunruhen, die seine Aussichten für die nächste Zukunft zerstören, erfährt er mit Vergnügen, daß man am schwedischen Hofe seine Bücher liest und selbst auf den Jagden der Königin philosophiert. Er empfiehlt statt der Meditationen das erste Buch der Prinzipien, weil es gedrängter und faßlicher sei; mit der Bewegungslehre im zweiten Buch möge sich die Königin nicht aufhalten und nur den Hauptgesichtspunkt ins Auge fassen: daß in den sinnlichen Beschaffenheiten der Dinge nichts objektiv sei als Größe, Figur und Bewegung, daß aus diesen Grundeigenschaften auch Licht und Wärme erklärt werden, welche, wie Kitzel und Schmerz, bloß in unseren Sinnen erscheinen.[3]

[1] Die Antwort der Königin ist verloren. Descartes schrieb über den Inhalt und den französischen Stil derselben sehr befriedigt an Chanut, den 26. Febr. 1649. Ebendas. S. 289 ff. — [2] Oeuvres V. pg. 253. (Br. v. 12. Dez. 1648). — [3] Oeuvres V. pg. 291—292. (Mit diesem Brief an Chanut vom 26. Febr. 1649 erwidert Descartes gleichzeitig das Schreiben der Königin, er nennt seine Antwort «un compliment fort stérile». Am Schluß steht die Versicherung, daß seine Ergebenheit für die Königin nicht größer sein könnte, wenn er Schwede oder Finnländer wäre).

Indessen findet Christine bald, daß die Schwierigkeiten der Lehre Descartes' besser durch diesen selbst als durch Freinsheim und Chanut zu lösen sind, und ihr diese Lehre überhaupt leichter aus dem Munde des Philosophen einleuchten werde als aus seinen Büchern; sie wünscht dringend, daß Chanut ihn einlade, nach Stockholm zu kommen, daß er die Einladung wiederhole. Das erste Schreiben, welches in Paris eintraf, als Descartes bereits abgereist war, erhielt dieser erst Ende März 1649, ein weiteres gegen Ende des folgenden Monats. Er antwortet auf das erstere den 31. März 1649 in zwei Briefen an Chanut, deren einer bestimmt ist, der Königin gezeigt zu werden; in diesem nimmt er die Einladung an und verspricht seine Abreise für die Mitte des Sommers, um den Winter über in Stockholm zu bleiben. Anders lautet der vertrauliche Brief. Eine Menge Bedenken, weit mehr als er dachte, haben sich ihm aufgedrängt, er hat mit seiner Philosophie und mit seinen Reisen so viele üble Erfahrungen gemacht und nur sehr wenige gefunden, die seine Lehre wahrhaft zu würdigen wissen; auf den ersten Blick erscheine sie vielen überraschend und absonderlich, nach einigem Verständnis dagegen so einfach und natürlich, daß sie aufhöre, ein Objekt ihrer Aufmerksamkeit zu sein, denn die Wahrheit sei gleichsam die Gesundheit der Seele, mit der es sich wie mit der des Körpers verhalte, man schätze sie nur, solange man sie nicht habe. Nirgends sei eine solche Philosophie weniger an ihrem Platz als an den Höfen der Fürsten, wo ein Interesse das andere treibt. Wenn die Königin Muße und Ausdauer genug für seine Lehre habe, so wolle er kommen; wenn dagegen ihr Interesse nur flüchtige Neugierde war, so möge der Freund alles tun, damit er nicht zu reisen brauche.[1]

Alle diese Bedenken steigern sich in seinem heimlichen Egmond, er wird unschlüssig im Hinblick auf die weite Reise, das fremde Land, das rauhe Klima. „Man wundert sich nicht", schreibt er einige Tage später an Brasset, den französischen Gesandten im Haag, „daß Ulysses die glücklichen Inseln der Kalypso und Circe, wo ihm alle erdenkbaren Genüsse zu Gebote standen, verließ, um in einem steinigen und unfruchtbaren Lande zu wohnen, denn es war seine Heimat; aber einem Menschen, der in den Gärten der Touraine geboren ist und jetzt in einem Lande lebt, wo, wenn auch nicht mehr Honig, doch wahrscheinlich mehr Milch als in dem gelobten Lande fließt, darf der Entschluß wohl schwer

[1] Oeuvres V. pg. 323—329.

fallen, einen solchen Aufenthalt zu verlassen, um in das Land der Bären zu gehen mitten unter Felsen und Eis."[1] Nicht die Natur allein, auch der Hof macht ihm bange, wo es an Gegnern und Neidern, an schlimmen Nachreden und allerhand Kabalen noch weniger fehlen wird als in seiner holländischen Einsamkeit; er fürchtet, daß man die Königin, weil sie ihn gerufen, in ihrem eigenen Lande verdächtigen werde; schon bekrittelt man ihre Vorliebe für die Gelehrten, ihren Eifer für die Studien und spottet, daß sie die Pedanten Europas um sich versammle und Schweden bald werde von Grammatikern regieren lassen. Er ist aufs äußerste besorgt, daß durch beflissene Gegner, die von der Absicht seiner Reise gehört, die feindseligen Gerüchte über seine Lehre schon in Schweden verbreitet seien, und dann sein Aufenthalt in der Nähe der Königin dieser nur zum Nachteil gereichen könne. Er schreibt darüber mit aller Offenheit und allem Zartgefühl an Freinsheim und bittet diesen um Auskunft und Rat.[2] Die Antwort fiel so aus, daß er beruhigt sein konnte.

Jeden Schritt, womit er etwas von seiner Unabhängigkeit und Einsamkeit aufgibt, fühlt unser Philosoph als ein Hinausgehen aus seinem eigensten Element in ein fremdes; so oft er in seinem Leben diese Grenze überschreiten soll, bleibt er zaudernd stehen; er verhält sich jetzt zu seiner Reise nach Schweden ähnlich, wie früher zu der Herausgabe seiner Schriften: am liebsten hätte er damals keine veröffentlicht, am liebsten wäre er jetzt geblieben. Chanut hatte im Frühjahr auf seiner Durchreise nach Paris, wo er bis in den Spätherbst bleiben sollte, den Philosophen in Holland besucht und manche seiner Bedenken beschwichtigt. Gern hätte Descartes die Rückkehr des Freundes abgewartet, um mit ihm zu reisen. Aber die Ungeduld der Königin drängt, sie läßt Flemming, einen ihrer Admirale, nach Amsterdam gehen, um Descartes seine Dienste anzubieten und ihn nach Stockholm zu geleiten, wo sie ihn noch vor Ende April zu sehen hofft. Indessen hatte Descartes schon erklärt, daß er vor Mitte des Sommers nicht reisen könne. Nachdem er seine Verhältnisse geordnet, seine Schrift über die Leidenschaften für den Druck vollendet, dem Verleger in Amsterdam übergeben und sein Haus mit aller Vorsorge bestellt hat, verläßt er Egmond den 1. September 1649.

[1] Ebendas. S. 349—350. (Br. v. 23. April 1649). — [2] Oeuvres V. pg. 361—364. (Br. v. Anfang Juni 1649. Am Schluß des Briefes fragt Descartes, ob die Königin die Herausgabe seiner Schrift über die Leidenschaften gestatten wolle?)

II. Descartes in Stockholm.

1. Aufenthalt und Stellung.

Mit Anfang Oktober ist er in Stockholm und findet er im Hause des französischen Gesandten, der noch in Paris weilt, bei der Frau und Schwester seiner beiden trefflichen Freunde die gastlichste Aufnahme, bei der Königin den ehrenvollsten Empfang. Einige Tage nach seiner Ankunft schreibt er der Prinzessin Elisabeth, daß er die Königin erst zweimal gesehen und ihre Erscheinung so bedeutend und anziehend gefunden, als er erwarten durfte; Freinsheim habe dafür gesorgt, daß er von allen drückenden Pflichten des Zeremoniells frei sei und nur an den Hof zu gehen brauche, wenn die Königin ihn sprechen wolle; selbst im günstigsten Fall werde er in Stockholm nicht länger als bis zum nächsten Sommer verweilen. Seine Blicke lenken sich schon wieder zurück nach der geliebten holländischen Einsiedelei. „Dort wird es mir leicht, in der Erforschung der Wahrheit fortzuschreiten, und darin allein besteht ja der Hauptzweck meines Lebens."[1]

Die Königin hatte mit Descartes weiter aussehende Pläne und wünschte durch seinen Aufenthalt an ihrem Hofe nicht bloß ihren eigenen wissenschaftlichen Interessen, sondern auch denen des Landes und des Philosophen selbst zu nützen: er sollte ihr Lehrer und Freund sein, eine wissenschaftliche Akademie in Stockholm gründen und in voller Muße unter ihrem Schutz seine mitgebrachten Entwürfe ausführen und die begonnenen Werke vollenden. Auf diese Weise wollte Christine die neue Philosophie ebenso fördern, als durch sie gefördert werden. Aber dann mußte Descartes in Schweden bleiben, nicht bloß vorübergehend und besuchsweise sich hier aufhalten. Daher betrieb die Königin seine förmliche Übersiedlung, sie hatte die Absicht, ihn mit erblichem Grundbesitz auszustatten und einen Platz unter den Magnaten des Landes einnehmen zu lassen. Als Chanut im Dezember zurückgekehrt war, teilte ihm die Königin ihre Pläne mit und wünschte, daß er seinen Freund dafür gewinne. Descartes, von sich aus der Sache abgeneigt, schützte vor, daß er für seine Gesundheit das Klima fürchten müsse; es war die einzige Schwierigkeit, welche die Königin gelten ließ und leicht aus dem Wege zu räumen wußte; er sollte Güter im südlichen Schweden haben, Chanut und ein Mitglied des Reichsrates wurden beauftragt, unter den Besitzungen im Erzbistum Bremen und Pommern, die soeben durch den Westfälischen Frieden an Schweden

[1] Oeuvres T. V. pg. 429—431.

gekommen waren, eine Herrschaft für Descartes auszusuchen, die ihm stattliche Jahreseinkünfte bringen und in seiner Familie erblich sein sollte. Die Angelegenheit war schon im Gange, als sie durch Chanuts Krankheit unterbrochen und aufgeschoben wurde; sie war noch unausgeführt, als Descartes starb. So hatte der eigentümliche Gang seiner Schicksale fast dazu geführt, daß dieser größte und für die deutsche Philosophie wichtigste Denker Frankreichs durch die Gunst der Tochter Gustav Adolfs ein Grundherr in deutschen Landen wurde.

Der philosophische Unterricht der Königin begann im November, nachdem Descartes in den neuen Verhältnissen sich einigermaßen zurechtgefunden. Um für den schwierigen Gegenstand in der aufgelegtesten Stimmung und von allen Staatsgeschäften völlig ungestört zu sein, hatte Christine die früheste Morgenstunde gewählt. Täglich um fünf Uhr mußte Descartes in der Kälte des nordischen Winters, der noch dazu in diesem Jahr ungewöhnlich streng war, den Weg nach dem Schloß machen und hier in dem Bibliothekzimmer seine königliche Schülerin erwarten. Er hatte das Klima nicht umsonst gefürchtet. Nach einem gemeinschaftlichen Spaziergang mit Chanut (den 18. Jan. 1650) erkrankte der letztere an einer Lungenentzündung, die ihn heftig ergriff und sein Leben in Gefahr brachte. Mit der größten Sorgfalt widmete sich Descartes der Pflege des Freundes. Nach durchwachten Nächten war er jeden Morgen um fünf Uhr in der Bibliothek der Königin, auch in den Nachmittagsstunden konferierte er mit ihr wegen der zu gründenden Akademie, deren Statuten er in den letzten Tagen des Januar entworfen hatte und der Königin den 1. Februar vorlegte. Es war das letztemal, daß er sie sah. Diese Statuten bezeugen, wie wenig Descartes auf sich und seine Vorteile bedacht war, er hatte gleich in den ersten Artikeln jeden Fremden von der Präsidentschaft ausgeschlossen, deren Stelle ihm die Königin zugedacht hatte.

2. Krankheit und Tod.

Die Anstrengungen der Arbeit und der gleichzeitigen Krankenpflege hatten seinen Körper erschöpft und für die verderblichen Einflüsse des Klimas und der Jahreszeit noch empfänglicher gemacht. Er war schon krank, als er von der letzten Unterredung mit der Königin zurückkehrte, und hielt sich nur noch gewaltsam aufrecht. Um so heftiger erfolgte am anderen Tage (2. Februar) der Ausbruch des Fiebers, eine Woche lag er bewußtlos, schon am fünften Tage erschien sein Zustand den Ärzten ohne Hoffnung. Leider war der erste Leibarzt der Königin,

du Ryer, ein Landsmann und Freund Descartes', abwesend; der zweite namens van Wulen war ein Holländer und, wie man sagt, ein Freund der Utrechter Gegner des Philosophen. Am siebenten Tage ließen die Fieberphantasien nach, sein Bewußtsein kehrte zurück, aber nur, um die Nähe des Todes zu erkennen und die letzten Gedanken auf das Ewige zu richten. Den 11. Februar 1650, früh um vier Uhr, starb Descartes noch vor Vollendung seines vierundfünfzigsten Jahres.

Als die Königin durch den französischen Gesandtschaftssekretär die Todesnachricht empfing, brach sie in Tränen aus. Um das Gedächtnis ihres „großen Lehrers" zu ehren und vor der Nachwelt zu bezeugen, daß sie Descartes zu schätzen gewußt, sollte er unter den Großwürdenträgern der Krone zu den Füßen der Könige von Schweden begraben und über seinem Sarge ein Mausoleum von Marmor errichtet werden. Chanut bewog die Königin, diesen Plan unausgeführt zu lassen. Er hatte das richtige Gefühl, daß dem Andenken Descartes' eine einfache Ruhestätte auf dem Kirchhofe der Fremden gemäßer sei, als ein Grabmal von königlicher Pracht in der Gruft der Könige. Die Beerdigung geschah den 12. Februar 1650. Ein schlichtes Denkmal bezeichnete den Platz, die Inschrift von der Hand des Freundes verkündete, daß hier Descartes ruhe, welchen die Königin von Schweden aus seiner philosophischen Einsamkeit an ihren Hof gerufen und dem Chanut dieses Denkmal gewidmet habe.

Noch im Todesjahre wurde in Holland zu Ehren des Philosophen eine Denkmünze geprägt mit dem Symbol der Sonne, welche die Erde erleuchtet. Das französische Nationalgefühl empfand es peinlich, daß die Reste des größten aller französischen Philosophen im fernen Auslande ruhten. Sechzehn Jahre nach dem Tode des Philosophen ließ d'Alibert, einer seiner Freunde, unterstützt von Terlon, dem damaligen französischen Gesandten in Schweden, die Asche Descartes' auf seine Kosten nach Frankreich führen; sie wurde den 1. Mai 1666 in Stockholm eingeschifft und den 24. Juni 1667 in der Kirche der heiligen Genoveva, dem heutigen Pantheon, feierlich beigesetzt. Es dauerte lange, bis die kirchlichen Autoritäten sich bewegen ließen, der Asche eines Mannes, dessen Namen seit einigen Jahren auf dem Index stand, so hohe kirchliche Ehren zu bewilligen. Man wußte ihren Widerstand zu besiegen, indem man dem Philosophen ein großes Verdienst um die Kirche zuschrieb. Königin Christine hatte im Juni 1654 der Krone entsagt und war bald darauf zur römischen Kirche übergetreten. Des-

cartes war einige Monate lang ihr Lehrer gewesen; man suchte beide Tatsachen, so fremd sie einander waren, zu verknüpfen und den Philosophen als Missionar darzustellen, dem es gelungen sei, die Tochter Gustav Adolfs zu bekehren. Und da diese selbst sich willig finden ließ, ihre Konversion durch Descartes zu bezeugen, so war es nicht mehr der Philosoph, sondern der Bekehrer, dessen Asche die Priester in die Kirche der heiligen Genoveva aufnahmen.

Das Zeugnis der Königin war unrichtig und aus frivoler Gefälligkeit gegeben, auch hat sie darüber sich privatim aufrichtig genug geäußert. Nichts war dem Charakter Descartes' fremder als Proselytenmacherei. Er blieb der Kirche, in der er geboren war, treu, weil er in ihr geboren, aber mit ihren Bekehrungsgeschäften hatte er nichts zu tun. Sein Leben, soweit er es nach freier Wahl seinem Genius gemäß gestalten konnte, gehörte der Philosophie und der Einsamkeit.

Neuntes Kapitel.
Gesamtübersicht der Werke und Schriften.

I. Die von Descartes selbst herausgegebenen Werke.

Die Schriften, welche der Philosoph selbst veröffentlicht hat, und deren Entstehung wir in seiner Lebensgeschichte kennen gelernt, sind, in philosophische und polemische gruppiert und in chronologischer Reihenfolge zusammengestellt, folgende:

1. Philosophische.

1. Discours de la méthode pour bien conduire la raison, et chercher la vérité dans les sciences. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie. Qui sont les essais de cette méthode. Leyden. Jan Maire. 1637. Étienne de Courcelles übersetzte die Essais ins Lateinische mit Ausnahme der Geometrie, Descartes revidierte die Übersetzung. Franz van Schooten, Professor der Mathematik in Leyden, gab eine lateinische Übersetzung der Geometrie mit Bemerkungen von de Beaune und eigenen Erläuterungen. Die Titel heißen: 1. Renati Des Cartes specimina philosophiae: seu dissertatio de methodo recte regendae rationis, et veritatis in scientiis investigandae: Dioptrice, et meteora. Ex Gallico translata, et ab Auctore perlecta, variisque in locis emendata. Amst. Lud. Elzevir 1644. 2. Geometria, a. R. Descartes Gallice edita; cum notis Florim. de Beaune in Latinam linguam versa et commentariis illustrata a. Fr. a Schooten. Lugd. Bat. J. Maire. 1649.

2. Renati Descartes meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur. Paris 1641. Die zweite Ausgabe mit dem veränderten Titel (s. o. S. 230 flgd.), den Einwürfen Bourdins und dem Brief an Dinet erscheint in Amsterdam bei Elzevier 1642; sie trägt außerdem den Zusatz: His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes cum responsionibus auctoris. Secunda editio septimis objectionibus antehac non visis aucta. Im Todesjahr des Philosophen erscheint die dritte. Die Meditationen übersetzte der Herzog de Luynes, die Einwürfe und Erwiderungen Clerselier ins Französische. Descartes sah diese Übersetzungen durch, berichtigte sie, wo er es für gut fand, und veränderte einige Stellen im lateinischen Text. Diese Übersetzung erschien in Paris 1647.

3. Renati Descartes principia philosophiae, Amstel. Elzev. 1644. Die zweite Ausgabe erschien im Todesjahre des Philosophen. Die französische, von Descartes gebilligte und mit einem brieflichen Vorwort begleitete Übersetzung besorgte der Abbé Picot: Les principes de la philosophie, écrits en latin par René Descartes et traduits en français par un de ses amis. (Paris 1647.) Der Brief an Picot, ins Lateinische übersetzt, wurde in die folgenden Ausgaben der Prinzipien als Vorrede aufgenommen.

4. Les passions de l'âme, Amst. Elzevir. 1649.[1] Über die Entstehung der Schrift, die im Winter 1646 entworfen, im Sommer 1649 ausgeführt und vollendet wurde, nachdem sie handschriftlich zuerst der Prinzessin Elisabeth, dann der Königin von Schweden mitgeteilt worden, vgl. S. 250. Noch im Todesjahre des Philosophen erschien eine lateinische Übersetzung.

2. Polemische.

1. Epistola Renati Descartes ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voëtium, in qua examinantur duo libri, nuper pro Voëtio Ultrajecti simul editi: unus de confraternitate Mariana, alter de philosophia Cartesiana. Amstelodami. Elzevir. 1643.

2. Renati Descartes notae in programma quoddam, sub finem anni 1647 in Belgio editum, cum hoc titulo: explicatio mentis humanae, sive animae rationalis, ubi explicatur quid sit, et quid esse possit. Amst. Lud. Elzevir. 1648. Diese notae sind

[1] Gleichzeitig in Frankreich ausgegeben mit der veränderten Verlagsbezeichnung: «A Paris. Chez Henry Le Gras».

Descartes' Gegenschrift gegen Regius (s. oben S. 256 flgd.). Diese Schrift ist so selten, daß selbst Pieters, der Verfasser der Annalen der Elzevierschen Druckerei, sie erst nach der Publikation jenes Werkes entdeckt hat. (Einige Jahre später verteidigte die Schrift Tobias Andreä: Replicatio pro notis Cartesii. Amst. Elzev. 1653.)

II. Der Nachlaß und die opera postuma.

1. Schriften in fremdem Besitz.

Von den hinterlassenen Werken sind zunächst zwei zu nennen, die für Freunde geschrieben waren und sich daher nicht im verschlossenen Nachlaß befanden: 1. Compendium musicae, unter den erhaltenen Schriften die früheste, für Beeckmann im Jahre 1618 verfaßt (s. oben S. 170 flgd.), in Utrecht 1650 erschienen; 2. das Bruchstück einer Abhandlung über Mechanik, für Constantin Huyghens im Jahr 1637 geschrieben, worin einige Maschinen, wie Rolle und Flaschenzug, die schiefe Ebene, Rad und Welle, Schraube und Hebel erklärt werden. Ein zweites Bruchstück über Hebemaschinen («explication des engins»), welches Daniel Mayor aufgefunden, ins Lateinische übersetzt und 1672 veröffentlicht hat, ist von dem zuvor genannten kaum verschieden. Dieses Fragment der Mechanik und das Kompendium der Musik übersetzte Poisson ins Französische, sie erschienen unter folgendem Titel: Traité de la Mécanique, composé par M. Descartes de plus l'Abrégé de Musique du même auteur, mis en français avec les éclaircissements nécessaires par N. P. P. D. L. (Nic. Poisson, prêtre de l'oratoire). Paris, Angot. 1668.[1]

2. Verlorene Schriften.

Die übrigen noch ungedruckten Schriften waren in einer Schatulle verschlossen, die Descartes mit nach Stockholm nahm; hier wurde nach seinem Tode der Inhalt in Gegenwart Chanuts inventarisiert: man fand eine Abhandlung über die Fechtkunst, wahrscheinlich jene erste Schrift, die er noch in Rennes verfaßt hat, ein Tagebuch aus den Jahren 1619—1621, drei zur Methodenlehre gehörige Schriften: studium bonae mentis, Regeln zur Richtschnur des Geistes, ein Gespräch über die Erforschung der Wahrheit im Lichte der Vernunft; ein Fragment unter dem Titel: «Thaumantis regia» (Wunderpalast), wahrscheinlich Vorstudien zur Physik, worin nach Baillet schon die Ansicht, daß die Tiere Automaten seien, enthalten war, Bruchstücke

[1] Oeuvres I. pg. 431—448.

mathematischen, physikalischen, naturgeschichtlichen Inhalts, einen Teil des „Kosmos", die Abhandlung vom Menschen und der Bildung des Foetus, Briefe, das Bruchstück eines französischen Lustspiels und Verse zur Feier des Westfälischen Friedens.

Außerdem hatte Descartes seinem Freunde Hooghland einen Koffer zurückgelassen, worin außer wertvollen Briefen sich eine Abhandlung «de Deo Socratis» befand, vielleicht sogar die vollständige Originalschrift des Kosmos. So vermutet Millet.[1] Sicheres läßt sich nicht sagen, da die bei Hooghland aufbewahrten Schriften nebst dem Verzeichnis verloren sind.

Von den Schriften, die das Stockholmer Inventarium nennt, sind nicht aufgefunden worden: die Abhandlung über die Fechtkunst, das Original des Tagebuchs aus den Jahren 1619—1621, wie das der Fragmente verschiedenen wissenschaftlichen Inhalts, thaumantis regia, studium bonae mentis, die poetischen Stücke.

Es ist kein Wunder, daß einige der im Stockholmer Nachlaß befindlichen Schriften unwiederbringlich verloren sind; man kann von Glück sagen, daß bei dem Unfall, der die Schatulle traf, noch so viele, und zwar die wichtigsten erhalten wurden. Chanut schickte den gesamten Nachlaß seinem Schwager Clerselier nach Paris, der die Herausgabe besorgen wollte; das Schiff kam glücklich an die französische Küste, das Fahrzeug, welches die Sendung aufnahm, brachte sie glücklich bis nach Paris, aber bei der Landung, in der Nähe des Louvre, fiel das Behältnis der Papiere ins Wasser und lag drei Tage in der Seine; endlich wurde es aufgefischt, die Schriften wurden bogen- und blätterweise aufgehangen und getrocknet und gelangten so im Zustande der größten Unordnung in Clerseliers Hände. Die Folge war, daß die Herausgabe verzögert wurde und namentlich bei den Briefen unüberwindliche Schwierigkeiten mit sich brachte; diese waren dergestalt durcheinander geraten, daß eine durchgängige Ordnung sich nicht herstellen ließ: hier konnten heterogene Stücke nicht geschieden, dort zusammengehörige nicht vereinigt werden.

3. Die von Clerselier herausgegebenen Werke.

1. Das Bruchstück des vielbesprochenen Kosmos: Le monde ou traité de la lumière. Die erste fehlerhafte Ausgabe war ohne Clerseliers Wissen unter dem Titel: «Le monde de Mr. Descartes,

[1] J. Millet: Descartes avant 1637. Préface, pg. XXIII—XXIV.

ou le traité de la lumière» in Paris 1664 erschienen. Die nach dem Original berichtigte gab Clerselier 1677.

2. Traité de l'homme. Diese Schrift hängt mit dem Kosmos genau zusammen und sollte einen Abschnitt desselben bilden (s. oben S. 209—210), sie war im Original als «chapitre XVIII» bezeichnet. In der genannten Veröffentlichung von 1677 sorgte Clerselier dann auch für den vereinigten Abdruck. Seine erste Ausgabe mit Bemerkungen von Laforge erschien in Paris 1664. Kurz vorher hatte Florentius Schuyl, Professor der Philosophie in Leyden, eine lateinische Übersetzung: «Renatus Descartes de homine» (Lugduni Batav. 1662) herausgegeben; Clerselier fand die Übersetzung schlecht, aber die Vorrede gut und nahm die letztere (französisch) in seine Ausgabe auf.

Mit dieser Abhandlung zugleich und stets mit ihr verbunden erscheint: «De la formation du foetus», von Descartes teilweise schon eingeteilt und artikuliert, was bei dem «traité de l'homme» gar nicht der Fall war. Der ausführliche Titel lautet: «La description du corps humain et de toutes ses fonctions, tant de celles, qui ne dépendent point de l'âme, que de celles, qui en dépendent, et aussi la principale cause de la formation de ses membres».

3. Les lettres de René Descartes. 3 Vol. Paris, 1657—1667.

4. Sammlung nachgelassener Werke.

Es muß befremden, daß Clerselier zwei der wichtigsten Stücke des Nachlasses, die beiden zur Methodenlehre gehörigen Schriften, nicht herausgegeben hat; sie erschienen ein halbes Jahrhundert nach dem Tode des Philosophen in der ersten Sammlung nachgelassener Werke: «Opuscula posthuma physica et mathematica» (Amst. 1701), die außerdem noch das Bruchstück: „die Welt oder die Abhandlung über das Licht", den Traktat der Mechanik, das Kompendium der Musik, Bemerkungen über die Erzeugung der Tiere, zuletzt Exzerpte enthielt, alles in lateinischer Sprache. Jene beiden wichtigen, bis dahin ungedruckten Schriften sind:

1. Regulae ad directionem ingenii, auf drei Teile berechnet, deren jeder zwölf Regeln umfassen sollte; erhalten ist bloß die erste Hälfte, achtzehn Regeln, die drei folgenden sind nur angeführt, nicht erläutert. Nach Baillets Zeugnis war auch der Originaltext dieser Schrift lateinisch. (Vgl. oben S. 189.)

2. Inquisitio veritatis per lumen naturale, Gespräch

zwischen drei Personen, ebenfalls unvollendet, nach Baillets Angabe ursprünglich französisch geschrieben. Der Titel der nachgelassenen Schrift lautet: «La recherche de la vérité par la lumière naturelle, qui, à elles seules, et sans le secours de la religion et de la philosophie, déterminent les opinions, que doit avoir un honnète homme sur toutes les choses, qui doivent faire l'objet de ses pensées et qui pénètrent dans les secrets des sciences les plus abstraites».

III. Ausgabe sämtlicher Werke.

1. Kollektivausgaben.

Noch vor dieser ersten Sammlung nachgelassener Werke sind im Elzevierschen Verlage zu Amsterdam lateinische Kollektivausgaben, mehr oder weniger vollständig, teils der philosophischen, teils, wie es hieß, sämtlicher Schriften herausgekommen. Nach den Annalen der Elzevierschen Druckerei erschienen «R. D. opera philosophica» in den Jahren 1644, 70, 72 und 77. Außerdem wird eine Ausgabe der O. ph. vom Jahr 1656 erwähnt und als «editio tertia» bezeichnet. Die erste Ausgabe der «Opera omnia» erschien in 8 Bänden 1670 bis 1683, die zweite in 9 Bänden 1692—1701 und 1713; es war nicht eigentlich eine Gesamtausgabe, sondern eine Kollektion gesonderter Ausgaben, die in ihrem letzten Bande die opera postuma enthielt.

Die erste französische Ausgabe in 13 Bänden erschien zu Paris in den Jahren 1723—1729. Ein Jahrhundert später (1824—1826) gab Viktor Cousin seine Ausgabe in 11 Bänden: Oeuvres de Descartes, publiées par Victor Cousin.

2. Ordnung der Briefe.

Nach der Herausgabe der opera postuma war eine Gesamtausgabe der Werke Descartes' nicht bloß ein kollektives, sondern ein kritisches Geschäft, das die Auffindung verlorener, die Sammlung zerstreuter Schriften zu unternehmen und die Ordnung der vorhandenen zu besorgen hatte. Von besonderer Wichtigkeit mußte die Sammlung und Ordnung der Briefe sein. Der bei weitem größte und bedeutendste Teil der brieflichen Hinterlassenschaft war in den Händen Mersennes und kam nach dessen Tod an den Mathematiker Roberval, welcher dem Philosophen feindlich gesinnt war und die Briefe verschloß, sie fanden sich später im Besitze La Hires wieder, der sie der Akademie übergab. Baillet wollte das Leben Descartes' schreiben, der Abbé J. B. Le Grand gleichzeitig die erste Gesamtausgabe der Werke besorgen;

er hatte nach dem Tode Clerseliers (1684) den Nachlaß des Philosophen geerbt, selbst eine Reihe zerstreuter Briefe gesammelt und war mit Baillet zugleich durch die Akademie in den Stand gesetzt, jene Briefe zu benützen, die aus Mersennes Hinterlassenschaft herrührten. Die Ausgabe unterblieb, die Handschriften, welche Le Grand besaß, sind nach seinem Tode (1704) in andere Hände gekommen und verloren gegangen; ein Teil ist dem Inhalte nach durch Abschriften erhalten und in den opera postuma vom Jahr 1701 veröffentlicht worden. Das Exemplar der Briefe Descartes' vom Jahr 1657—67, befindlich in der Bibliothek der Akademie, enthält kritische, auf die Vergleichung mit den urkundlichen Handschriften gegründete Randbemerkungen über Data, Adresse, Zusammengehörigkeit der Briefe, die keinen Zweifel lassen, daß eine neue kritische Ausgabe derselben im Werke war. Man weiß nicht, von wem diese Bemerkungen herrühren; Cousin, der nach jenen Angaben die Briefe (Bd. VI—X seiner Ausgabe) geordnet hat, vermutete den Urheber in Montempuis, Rektor der Pariser Universität um die Mitte des vorigen Jahrhunderts (dessen Siegel sich in dem Exemplar vorfindet), Millet dagegen hielt für gewiß, daß Baillet und Le Grand jene Bemerkungen gemacht hätten, in den Jahren 1690—1692 gemeinsam bemüht, die Korrespondenz Descartes' zu ordnen.[1]

3. Supplemente.

In dem Nachlaß des Philosophen wird ein Tagebuch aus den Jahren 1619—1621 aufgeführt, welches Jugendschriften, Entwürfe, Aufzeichnungen verschiedener Art enthielt, also auf eine Epoche zurückwies, von der wir kein literarisches Zeugnis besitzen, so wertvoll und bedeutsam jedes, auch das geringfügigste, gerade aus dieser Zeit denen hätte gelten sollen, die mit der Herausgabe der Werke betraut waren. Nach dem Berichte Baillets war das Tagebuch in Pergament gebunden und begriff folgende Stücke in sich: einige Betrachtungen über die Wissenschaften im allgemeinen, Algebraisches, «Democritica», «Experimenta», «Praeambula», «Olympica», eine Schrift von zwölf Seiten, in der jene vielbesprochene Randbemerkung stand, die den 10. November 1619 als den Tag einer Geistesepoche bezeichnete. (S. oben S. 181—183.)

Glücklicherweise fand sich noch zu Clerseliers Zeit jemand, der gern jede Zeile erhalten hätte, die Descartes geschrieben: es war kein

[1] Oeuvres publ. par Cousin T. VI. Avant-Propos. — J. Millet: Descartes avant 1637. Préface pg. XVI—XIX.

geringerer als Leibniz, der während seines Aufenthaltes in Paris Clerselier kennen lernte, durch diesen Einsicht in die Papiere Descartes' gewann und im Anfang Juni 1676 sich Abschriften daraus machte, wenig geordnet und kohärent, wie es der Zustand der Manuskripte mit sich brachte; er rechnete sie zu den kostbarsten literarischen Schätzen, die er besaß, und hatte selbst die Absicht, sie herauszugeben. „Man hat in Holland", schrieb er an Bernoulli, „schon seit geraumer Zeit die Ausgabe einiger nachgelassener Schriften Descartes' in Aussicht gestellt. Ich weiß nicht, ob sie erschienen sind. Auch ich bin im Besitz einiger Postuma Descartes'. Dahin gehören die Regeln zur Erforschung der Wahrheit (die mir nicht so außerordentlich erscheinen als man rühmt), ferner das Bruchstück eines Gesprächs in französischer Sprache, seine ersten Gedanken über die Entstehung der Tiere usf. Wenn die versprochene Ausgabe nicht erschienen ist, so möchte ich selbst eine solche veranstalten mit Hinzufügung einiger ungedruckter Sachen von Galilei, Valerianus Magnus und Pascal, nebst meinen Anmerkungen über den allgemeinen Teil der Prinzipien Descartes'. Ich fordere nur eine große Anzahl Freiexemplare." Unter den Abschriften, die Leibniz genommen, fanden sich außerdem noch Anmerkungen zu den Prinzipien, Aufzeichnungen physikalischen, physiologischen und anatomischen Inhalts, mathematische Schriften und namentlich Stücke aus jenem denkwürdigen Tagebuch, die Leibniz als «Cartesii cogitationes privatae» bezeichnete.

Die Ausgabe unterblieb. Was Leibniz aus dem Nachlasse Descartes' abgeschrieben hatte, kam in den seinigen und wurde in der Bibliothek von Hannover aufbewahrt, ohne nähere katalogische Bezeichnung, nur von den physiologischen und anatomischen Abschriften hieß es: «Excerpta ex Cartesii manuscriptis». Die übrigen lagen unbekannt und verborgen, bis Foucher de Careil einen Teil derselben wiederfand und ans Licht zog: «Oeuvres inédites de Descartes (Paris 1859—1860)».

4. Die abschließende kritische Gesamtausgabe.

Eine kritisch geordnete, genaue und umfassende Gesamtausgabe der Schriften Descartes' war eine Aufgabe der Zukunft. Die Übersetzung eines Werks ist nicht das Werk selbst. Es war zu fordern, daß die lateinischen Schriften in ihrem Originaltext gegeben würden, entweder allein oder mit der französischen Übersetzung. Zugleich war die Vereinigung und Ordnung aller erreichbaren Dokumente notwendig.

Eine solche Ausgabe ist durch die dreihundertjährige Geburtsfeier Descartes' ins Leben gerufen und unter dem Schutze des Unterrichtsministeriums wie der Aufsicht einer gelehrten Kommission ausgeführt worden. Herausgeber waren Charles Adam und Paul Tannery, der leider während der Veröffentlichung starb (27. November 1904). Die in jeder Hinsicht mustergültige Ausgabe, aus 12 Quartbänden bestehend, zerfällt in zwei Hauptteile: der erste (Bd. 1—5, nebst Supplement in Bd. 10) umfaßt den Briefwechsel in chronologischer Reihenfolge, sowohl die Briefe Descartes' als auch die seiner sämtlichen Korrespondenten, der zweite die eigentlichen Werke (Bd. 6—11); daran schließt sich eine Biographie von Ch. Adam (Bd. 12). Es ist die Ausgabe, nach der im vorliegenden Werke nunmehr zitiert wird. Über die Einteilung und Bearbeitung im einzelnen gibt der Anhang Auskunft.



Zweites Buch.

Descartes' Lehre.



Erstes Kapitel.

Die neue Methode der Philosophie. Der Weg zum System.

I. Quellen der Methodenlehre.

1. Thema.

Der Eingang in die Lehre Descartes' muß auf dem Wege seiner Methode gesucht und diese daher zuerst ins Auge gefaßt werden. Der Philosoph hat oft und nachdrücklich erklärt, daß in der wissenschaftlichen Forschung die Methode die Hauptsache sei, daß er eine neue und sichere gefunden, mit deren Hilfe allein er zu den Einsichten gelangt sei, die er in den Wissenschaften gewonnen. Und wenn er auch nicht eine solche Erklärung gegeben und den Weg der Wahrheitsforschung zum Thema einiger Schriften gemacht hätte, so müßten wir aus seinen übrigen Werken, aus der Art ihrer Komposition, aus der Ordnung und dem Zusammenhange ihrer Ideen einen Meister der Methode erkennen, nämlich der Kunst, das Licht im Denken hervorzubringen. Um diese Kunst so zu üben, wie Descartes es verstand, muß man sie studiert haben. Da wir schon im vorigen Buch an verschiedenen Stellen von der Methode Descartes' haben reden müssen, denn die Richtschnur seines Denkens war auch die seines Lebens, so werden wir in dem gegenwärtigen Abschnitt nicht vermeiden können, einiges Bekannte zu wiederholen.[1]

Methodisches Denken und methodologische Betrachtungen sind zweierlei: jenes besteht in dem Gebrauch und in der Übung der Methode, diese in der Methodenlehre. Methodisch sind alle Schriften Descartes', methodologisch im Sinne einer genauen und vollständigen Darlegung oder Theorie der wissenschaftlichen Denkart streng genommen nicht eine. Es gibt bei Descartes kein neues Organon, wie bei Bacon. Unter den von ihm veröffentlichten Schriften ist nur eine, die dem Namen nach von der Methode handelt, der discours de la méthode, und eine zweite, welche die Elemente der Erkenntnis dergestalt methodisch auffindet und dartut, daß hier aus dem Gebrauch

[1] Voriges Buch. Kp. I. S. 163—166. II. S. 175—181. III. S. 188—189. V. S. 209 flgd. S. 223.

der Methode zugleich deren Beschaffenheit und Charakter auf das deutlichste erhellt: die Meditationen. Von jener ersten Schrift hat Descartes selbst gesagt: „kein traité, bloß ein discours! Ich will hier die Methode nicht lehren, sondern nur darüber reden." Wer die Schrift nach ihrem Titel beurteilt, könnte finden, daß sie nicht leistet, was sie verspricht. In Wahrheit leistet sie mehr. Man erwartet einen Wegweiser und lernt einen Menschen kennen, der sein Leben der Wissenschaft gewidmet und zu diesem Zwecke völlig methodisch eingerichtet und geordnet hat. Der Weg zur Wahrheit wird hier nicht bloß mit ausgestrecktem Finger gezeigt, sondern gegangen und gelebt. Bacon wollte nur der Merkur am Wege sein, der auf seinem Postament stehen bleibt und anderen die Richtung zeigt; Descartes läßt uns sehen, wie er selbst den Weg findet und vorwärts schreitet. Darüber kommt freilich die erste Erwartung zu kurz. Es sind vier summarische Regeln zur Erkenntnis der Wahrheit, die in dem zweiten Abschnitt jener Schrift erteilt und nicht einmal näher erörtert, sondern in der bündigsten Form vorgeschrieben werden.

2. Die methodologischen Postuma. Kritische Fragen.

Dazu kommen aus dem Nachlaß des Philosophen jene beiden der Methodenlehre angehörigen fragmentarischen Schriften: «Regulae ad directionem ingenii» und «Recherche de la vérité par les lumières naturelles».[1] Wir sind über den Zeitpunkt ihrer Abfassung nicht unterrichtet und auf Schlüsse angewiesen, die sich besonders auf die Vergleichung derselben mit dem Discours und den Meditationen gründen. Schon der äußere Umstand, daß die erste lateinisch, die zweite französisch geschrieben ist, läßt vermuten, daß jene der Periode angehört, in welcher Descartes seine wissenschaftlichen Objekte nur lateinisch schrieb und noch ganz mit der Methodenfrage beschäftigt war: sie würde demnach früher sein als die philosophischen Essais. Was der Discours in seinen vier Erkenntnisregeln kurz zusammenfaßt und gleichsam nur punktiert, enthalten die Regeln zur Richtschnur des Geistes in einer ausführlichen, aber nicht vollendeten Entwicklung. Dieser innere Grund spricht dafür, daß sie dem Discours vorausgehen und Descartes schon deshalb den regulativen Teil des letzteren nicht weiter ausdehnen wollte.

Endlich gibt es noch einen anderen inneren Grund, der die Frage entscheidet. Wir wissen, daß Descartes die mathematische Methode

[1] Voriges Buch; Kap. IX. S. 276.

als Vorschule zur philosophischen nahm. Nun heißt es in den Regeln u. a.: „Deshalb habe ich diese universelle mathematische Wissenschaft bis heute nach Kräften gepflegt, so daß ich in Zukunft mich höheren Forschungen hingeben kann, ohne zu fürchten, daß meine Anstrengungen noch nicht reif genug sind".[1] Als der Philosoph diesen Satz schrieb, stand er noch vor der Abfassung seiner Meditationen. Die Regeln sind daher früher als diese; sie wurden wahrscheinlich in Frankreich verfaßt, nach jener Unterredung mit Bérulle und bevor Descartes nach den Niederlanden ging, um in Franeker die Meditationen zu schreiben.[2]

Nicht ebenso sicher läßt sich der Zeitpunkt der zweiten Schrift bestimmen, deren Inhalt und Ideengang so genau, oft wörtlich mit den Meditationen übereinstimmt, daß der Zusammenhang beider am Tage liegt. Ganz auf demselben Wege kommt die Untersuchung zu dem Prinzip der Gewißheit: „Ich denke, also ich bin"; hier bricht sie ab mitten im Satz. Was die Meditationen in Form eines Selbstgesprächs entwickeln, wird hier in der eines Dreigesprächs ausgeführt: die Personen sind so gewählt, daß Eudoxe, der Hauptunterredner, in seiner ländlichen Einsamkeit den gesunden und natürlichen, von aller Schulgelehrsamkeit freien und unbeirrten Verstand repräsentiert, Polyandre den Welt- und Hofmann, der sich für Philosophie interessiert, aber nichts davon weiß, Epistemon den Schulgelehrten und Polyhistor, der an die Bücher der Alten glaubt und das natürliche, ungelehrte Denken verachtet. Polyandre begreift schnell und mit steigendem Interesse, was der im Geiste der Meditationen philosophierende Eudoxe nach sokratischer Art aus ihm herausfragt, während Epistemon kopfschüttelnd daneben steht und hie und da seine Bemerkungen mit der Miene des Gelehrten dazwischenwirft. Man sieht in Eudoxe (wenn nicht den Philosophen selbst, so) den philosophisch gesinnten Leser, in Polyandre den empfänglichen Schüler vor sich, wie sie Descartes am Schlusse seines Discours sich wünscht.[3]

Es gab einen Zeitpunkt, in dem er nicht glaubte, daß seine Lehre Gemeingut werden und sein Zweifel ein Vorbild sein könne für jeden einfachen und natürlich denkenden Verstand. Als er jenes Gespräch verfaßte, hatte er diese Ansicht nicht mehr. Ich halte deshalb für höchstwahrscheinlich, daß es später ist, als die Meditationen und der Discours, und zu dem letzteren, der auf völlig unbefangene Leser

[1] Oeuvres T. X. Reg. IV. pg. 379. — [2] S. voriges Buch. Kp. III. S. 189. — [3] Ebendas. Kp. V. S. 225 flgd.

hofft, sich verhält wie die Probe zur Rechnung. Daher ist das Gespräch auch französisch geschrieben. Es war auf zwei Bücher angelegt, die das ganze System der neuen Philosophie in sokratischer Art entwickeln sollten; ich glaube daher, daß es noch später ist als die Prinzipien, denn man muß einer Sache völlig Meister sein, um sie dialogisch zu behandeln. Daß aber dieser Dialog, wie Millet annimmt, jener «traité de l'érudition», den die Prinzessin Elisabeth gewünscht hatte, ist oder sein soll, erscheint mir sowohl wegen des Themas als aus eben den Gründen zweifelhaft, welche den Philosophen selbst vermochten, diese Arbeit abzulehnen.[1]

II. Die Irrwege der Erkenntnis.

1. Mangel des Wissens.

Die Überzeugung, welche Descartes früh erlebte und energisch festhielt, daß der vorhandene Zustand der Wissenschaften in und außer der Schule elend sei, hatte in ihm den Gedanken einer Reformation des wissenschaftlichen Denkens hervorgerufen. Was ihn abstieß, war nicht die Armut oder der geringe Umfang der Kenntnisse, sondern die unsichere Art ihrer Begründung; es war nicht der Mangel an Gelehrsamkeit, der ihn unbefriedigt ließ, hatte doch schon die Renaissance den Stoff der gelehrten Bildung außerordentlich vermehrt, sondern der Mangel an wirklicher Einsicht erschien ihm, je gründlicher er prüfte, um so klarer als der Grund der Übel und des Elends der Wissenschaften. Er fand, daß den letzteren in dem Zustande, den er vor sich sah, eines fehle, das in seinen Augen nicht bloß das beste, sondern alles war: das Wissen. Man hat Descartes mit gutem Recht bisweilen mit Luther verglichen; der Einwurf, daß er kein Protestant war und sein wollte, ist einfältig. Es handelt sich hier nicht um den Sohn der katholischen Kirche, sondern um den Reformator der Philosophie, der sich in der Tat zu dem vorhandenen Zustande der Wissenschaft ähnlich verhält, wie Luther zu dem der Kirche. Der Kirche fehlt die Religion: dies war, mit einem Worte gesagt, die Überzeugung Luthers, sie gründete sich auf sein persönliches Heilsbedürfnis. Den Wissenschaften fehlt das Wissen: das ist, in derselben Kürze gesagt, die Überzeugung Descartes', sie gründet sich auf sein persönliches Erkenntnis- und Wahrheitsbedürfnis. Diese Parallele ist unwidersprechlich und erleuchtet die Aufgabe und Bedeutung des Philo-

[1] Zu vgl. vor. Buch. Kp. VIII. S. 257–259. J. Millet: Histoire de Descartes. Vol. II. pg. 326.

sophen, er steht auf einem Punkte der Philosophie, welchen die Renaissance derselben nie erreicht hat und unter der Herrschaft des Altertums nie erreichen konnte.

2. Mangel der Methode.

Das Wissen besteht in der Erkenntnis aus Gründen, die selbst aus Gründen erkannt sein wollen, welche zuletzt in einer zweifellosen Gewißheit wurzeln. Das heißt mit andern Worten: alles Wissen besteht in einer genauen Ordnung und Abfolge der Einsichten, deren jede das Glied einer wohlgefügten Kette ausmacht, jede im Wege der Wahrheit einen Schritt vorwärts tut und darum nur durch fortschreitendes Denken gewonnen werden kann. Um fortzuschreiten, muß man gehen; um im Denken fortzuschreiten, muß man die eigene Denkkraft anstrengen. In diesem selbständigen und geordneten Denken besteht die Methode; sie ist der einzige Weg des Wissens, alle übrigen sind Irrwege. Wenn daher Descartes an dem vorhandenen Zustande der Wissenschaften das Wissen vermißt, so findet er den Grund des Übels in dem Mangel alles methodischen Denkens. Entweder fehlt das eigene Denken: so verhält es sich in der Schule, wo die Überlieferung herrscht; oder es fehlt das geordnete: so verhält es sich außerhalb der Schule, wo planlose Neuerungssucht und abenteuerliche Projekte auf der Wildbahn schweifen.

Was wir als überlieferte Lehre empfangen, besitzen wir nicht als philosophische Einsicht, sondern bloß als historische Notiz. „Und wenn wir jedes Wort von Plato und Aristoteles gelesen hätten, so würden wir ohne Sicherheit des eigenen Urteils nicht einen Schritt in der Philosophie weiter gekommen sein, unsere geschichtlichen Kenntnisse sind bereichert worden, nicht unser Wissen.“[1] Je weniger die Schulgelehrsamkeit und die herkömmliche Philosophie, die vulgäre, wie Descartes sagt, wirkliche Einsichten besitzt, um so rastloser sammelt sie mit unersättlicher Neugierde Kenntnisse, die das Gedächnis füllen und den Geist auftreiben, ohne ihn zu nähren. „Ich glaube, daß der Körper eines Wassersüchtigen kaum ungesunder ist als der Geist unersättlicher Vielwisser.“[2] Das Jagen und Haschen nach allerlei Kenntnissen ist der Tod des methodischen Denkens, welches gründlich und darum langsam fortschreitet, ohne jede Neigung zu ungesunder und unfruchtbarer Fülle. Die Vielwisser sind nicht Denker, sondern Sammler;

[1] Oeuvres X. Règles pour la direction de l'esprit. III. pg. 367.

[2] Ebendas. Rech. de la vérité. pg. 500.

der Denker sucht Einsicht, und die klarste ist ihm die liebste, die einzig wertvolle; der Sammler sucht Notizen von allerlei Art, und die seltensten sind ihm die willkommensten; jenem gilt die Klarheit als das höchste, diesem die Rarität. Je seltener und schwieriger zu haben der Kram seiner Kenntnisse ist, um so vornehmer dünkt sich der Polyhistor: er weiß, was andere nicht wissen, er ist gelehrt, die andern sind ungelehrt. Zu dem falschen Wissen kommt die falsche Einbildung, der Gelehrtendünkel, den schon Montaigne für eine Pest ansah. In dieser gründlichen Abneigung gegen die Schulgelehrsamkeit und Vielwisserei erinnert uns Descartes an den Ausspruch Heraklits: πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει.

Nicht weniger unfruchtbar als das blinde Jagen nach Gelehrsamkeit erscheint ihm das blinde Jagen nach Entdeckungen, wie es die unberufenen Neuerer, die wissenschaftlichen Abenteurer treiben, den Schatzgräbern ähnlich, die auf gut Glück in der Erde wühlen; sie suchen meistens vergeblich, und machen sie einen Fund, so geschieht es nicht «par art», sondern «par un coup de fortune».[1] Ähnlich urteilte Bacon, als er die Notwendigkeit einsah, das Denken erfinderisch und das Erfinden methodisch zu machen, damit aus dem blinden Werke des Zufalls das absichtsvolle der Kunst werde. Besser gar nicht suchen, als im Dunkeln; es ist die schlechteste Methode, um zu finden, aber eine unfehlbare, um die natürliche Sehkraft zu schwächen. Der ungelehrte, gesunde Verstand, der seine natürliche Denkkraft nicht entwickelt, aber auch nicht abgestumpft hat, ist weit empfänglicher für echte Erkenntnis als der durch blindes Sammeln und Suchen verdorbene. Den Charakter gelehrter Polyhistorie wollte Descartes in seinem Epistemon darstellen; von den vielen Beispielen der Charlatanerie hatte er eines in Chandoux vor Augen gehabt.

III. Der Weg zur Wahrheit.

1. Die Aufgabe des Wissens.

Wie wird aus dem Denken Wissen? Das ist die Frage, um die es sich in der Methodenlehre handelt: sie ist rein theoretisch und durchaus allgemein. Der Erkenntnisobjekte gibt es viele und verschiedene, die Erkenntnis selbst ist nur eine, es kann auch nur auf eine Weise sicher und zweifellos, d. h. wahrhaft erkannt werden. Wie sich die Sonne zu den Dingen verhält, die sie erleuchtet und sichtbar macht, so verhält sich zu den Objekten die Vernunft, das Licht in uns. Es ist für alle Objekte dasselbe. Die Frage, wie dieses Licht in

[1] Règles. X. (pg. 403 fortunae auxilio potius quam artis).

unserem Denken erzeugt oder zur vollen Wirksamkeit gebracht wird, ist darum auch für alle Objekte, für alle Wissenschaften ohne Ausnahme gültig. Die Methodenlehre, in welcher diese Frage gelöst werden soll, hat daher die Bedeutung einer Universalwissenschaft, einer allgemeinen Wissenschaftslehre, die, wie sie für alle besonderen Zweige der Erkenntnis gilt, auch alle befruchtet. Denn das Vermögen des Wissens ist das Grundkapital, und dieses vollkommen sicherstellen, heißt den Reichtum des Wissens ins Unermeßliche steigern.

Jede Erkenntnis ist in demselben Maß sicher, als es die Gründe sind, aus denen sie folgt; nur aus vollkommen sicheren Gründen kann eine zweifellose Erkenntnis hervorgehen, nur um eine solche ist es zu tun. Wir wollen nicht den geringeren Zweifel dem größeren oder die größere Wahrscheinlichkeit der geringeren vorziehen, um von zwei Übeln das kleinere zu wählen. Die Erkenntnis ist das höchste Gut, sie soll nicht nach einer Methode gesucht werden, die bloß für die Wahl der Übel empfohlen sein darf. Nun ist, je zusammengesetzter unsere Erkenntnis, um so größer die Zahl ihrer Gründe und um so leichter daher der Irrtum; in dem Gebiet des komplizierten Wissens herrscht zunächst bloße Wahrscheinlichkeit, die den Zweifel und damit die Unsicherheit in sich schließt. Will man zweifellose Erkenntnis, so muß man mit den einfachsten Vorstellungen beginnen, den erkennbarsten Objekten, den leichtesten Problemen. Je einfacher der Gegenstand, um so eher kann derselbe vollkommen durchdacht werden. Die Gelehrsamkeit zeigt sich auch darin der Klarheit abgeneigt, daß sie den einfachen und leichten Fragen die komplizierten und schwierigen vorzuziehen pflegt, weil man darüber vielerlei Ansichten und Meinungen aufstellen und hin und her streiten kann. Ein einziger klarer Begriff ist wertvoller und für die Erkenntnis fruchtbarer als viele unklare und nebulose. Es ist mit dem Licht in unserem Geist, wie mit dem wirklichen Licht: es verbreitet sich. Ist es an einer Stelle ganz klar, so dringt die Klarheit weiter; ist eine Vorstellung völlig erhellt, so werden die anderen miterleuchtet, und es beginnt in unserer Gedankenwelt zu tagen.

Es verhält sich auch mit dem Geistesnebel ähnlich, wie mit dem wirklichen: wenn die Dünste aus den Gründen emporsteigen, umwölken sie bald den ganzen Himmel. Wir müssen dafür sorgen, daß der Nebel in unserem Geist nicht steigt, sondern fällt; sind unsere Vorstellungen in ihrem Grunde unklar, so steigt der Dunst und unsere

ganze Gedankenwelt trübt sich. Was gilt alle Gelehrsamkeit, wenn sie im Trüben liegt? Es ist nicht der Stoff, der das Wissen macht, sondern das Denken; es ist auch nicht wahr, daß die schwierigen Materien, wie sie behandelt zu werden pflegen, schwieriger sind als die einfachste Erkenntnis; im Gegenteil: „es ist bei weitem leichter", sagt Descartes, „über irgendwelche Frage eine Menge vager Ideen zu haben, als in der leichtesten, die es gibt, durchzudringen bis zur Wahrheit als solcher."[1] Ebenso urteilte Sokrates über den Wert der wahren Erkenntnis, über den Unwert des sophistischen Meinens und den Tand der Gelehrsamkeit, der sich darin breit machte. In jeder großen Epoche der Philosophie ist der Genius des Sokrates gegenwärtig!

2. Die Methode der wahren Deduktion.

Jetzt sehen wir schon, von welchem Punkte der Weg zur Wahrheit ausgehen und in welcher Richtung derselbe fortschreiten muß: er beginnt mit der einfachsten Einsicht, in der alles vollkommen klar ist, und geht zu den zusammengesetzten weiter, die aus den sicher und klar gestellten Elementen komponiert werden, wie das Produkt aus seinen Faktoren. Die Methode der Erkenntnis ist daher synthetisch, denn sie gewinnt und bildet die Wahrheiten durch fortschreitende Zusammenfügung.

Nun sind alle weiteren Einsichten nur dann wahr, wenn sie ebenso sicher und gewiß sind, als die erste, sie sind es nur dann, wenn sie aus dieser einleuchtend folgen: daher besteht jene Synthese näher in der logischen Ableitung jeder Wahrheit aus der vorhergehenden und aller aus der ersten, diese ist das Prinzip der gesamten Erkenntnis, jede abgeleitete Einsicht das Prinzip der folgenden. Die Beweisführung durch Prinzipien nannte Aristoteles im engeren Sinne Syllogismus, im Lateinischen heißt dieser syllogistische Beweis Deduktion: mit diesem Namen bezeichnet Descartes seine Methode, die er von der aristotelischen Deduktion ähnlich unterscheidet, wie Bacon seine Induktion von der aristotelischen unterschieden wissen wollte.

Es gibt nach Descartes kein anderes Kriterium der Wahrheit als die wohlverstandene Deduktion. Man muß die Quelle der Wahrheit auffinden und von hier aus die Richtung des Stromes mit der größten Genauigkeit und Vorsicht, Schritt für Schritt verfolgen. „Was die Objekte der wissenschaftlichen Betrachtung angeht, so dürfen wir nicht die Gedanken anderer, auch nicht unsere eigenen bloßen Vermutungen zur Richtschnur nehmen, sondern nur dem folgen, was wir selbst klar

[1] Régl. II. pg. 366.

und einleuchtend zu erkennen oder mit Sicherheit abzuleiten vermögen." Der Ausgangspunkt ist die einfachste Wahrheit, das Ziel die vollkommene Erkenntnis der Dinge. „Man muß", sagt Descartes, „diese beiden Punkte wohl ins Auge fassen: keine falsche Voraussetzung machen und den Weg zur Erkenntnis aller Dinge suchen."[1]

Es scheint, daß zwei Wege zu jenem Ziele führen: Erfahrung und Deduktion. Die Begründer der neuen Philosophie standen an diesem Scheideweg und trafen ihre Wahl in entgegengesetzter Richtung: Bacon ergriff die Erfahrung als den alleinigen Weg der wahren Erkenntnis, Descartes die Deduktion. Es leuchtet ein, warum er die baconische Methode verwarf. Die Erfahrung beginnt mit den Tatsachen der Wahrnehmung, d. h. mit den kompliziertesten Objekten, deren Erkenntnis von allen Seiten der Täuschung ausgesetzt ist. Unter den vorhandenen Wissenschaften sind die einen dialektisch, die anderen empirisch; die einzigen, die deduktiv verfahren, sind die mathematischen, die deshalb auch allein ohne Irrtum und Unsicherheit sind, denn die Erfahrung unterliegt der unfreiwilligen Täuschung, nicht die Deduktion. „Daraus folgt nicht, daß Arithmetik und Geometrie die einzigen Wissenschaften sind, die man lernen soll; wohl aber folgt, daß wer den Weg der Wahrheit sucht, nur mit solchen Objekten sich beschäftigen möge, deren Erkenntnis ebenso sicher ist, wie die arithmetischen und geometrischen Demonstrationen."[2]

Descartes unterscheidet diese deduktive Methode nicht bloß von der empirischen, sondern auch von der dialektischen Denkart, welche letztere in den Schulwissenschaften herrscht. Die Erfahrung ist unsicher, die Dialektik in Absicht auf wirkliche Erkenntnis unnütz. Hier ist der Punkt, in welchem Descartes der aristotelischen Deduktion die seinige entgegensetzt: jene besteht in den dialektischen Künsten der Schule, der gewöhnlichen Syllogistik, vermöge deren nur Bekanntes in schlußgerechter Form geordnet und dargestellt, aber nicht Unbekanntes gefunden wird; sie erzeugt die Erkenntnis nicht, sondern setzt sie voraus, sie gehört nicht in die Philosophie, sondern in die Rhetorik. Über die Unfruchtbarkeit dieser Art der Deduktion oder des gewöhnlichen Syllogismus denkt Descartes ganz wie Bacon. „Die Dialektiker können keinen Syllogismus bilden, dessen Schlußsatz eine Wahrheit enthält, wenn ihnen der Inhalt derselben nicht vorher bekannt ist. Darum ist die gewöhnliche Dialektik zur Erforschung der Wahrheit vollständig

[1] Règl. III. pg. 366. IV. pg. 372. — [2] Règl. II. pg. 362—366.

unnütz, sie kann nur dazu dienen, die Resultate der Erkenntnis andern darzustellen und zu verdeutlichen, sie hat deshalb ihren Platz nicht in der Philosophie, sondern in der Rhetorik zu suchen."[1]

Die Wissenschaft dagegen soll aus Bekanntem Unbekanntes entwickeln, neue Wahrheiten auffinden, Entdeckungen machen und zwar in methodischem Wege, der von Entdeckung zu Entdeckung fortschreitet. Jede neue Wahrheit ist eine Aufgabe, die nur dann gründlich und sicher gelöst wird, wenn alle Bedingungen deutlich erkannt sind, aus denen die Lösung notwendig folgt; sie müssen daher eine Reihe bilden, in welcher jedes Glied den einleuchtenden Grund des nächstfolgenden ausmacht. In einem solchen Kontinuum fortschreitender und entdeckender Folgerungen besteht diejenige Methode der Deduktion, welche Descartes fordert.

3. Universalmathematik. Analytische Geometrie.

Wir haben schon in seiner Jugendgeschichte erzählt, wie gerade in dieser Rücksicht ihn das Vorbild der Mathematik zuerst ergriff und orientierte.[2] Hier fand er ein wissenschaftliches Denken, wie es seinem Bedürfnis entsprach, zugleich geordnet und erfinderisch, von Aufgabe zu Aufgabe, von Lösung zu Lösung fortschreitend; hier allein gab es eine Methode Probleme zu lösen und aus Bekanntem Unbekanntes zu finden. In dieser Methode erkannte Descartes den echten Geist der Mathematik, nicht in der gewöhnlichen Schuldisziplin, die erst ihre Sätze verkündet, dann beweist; er sah auch, wie durch die Anwendung, Ausbildung, Verallgemeinerung dieser Methode die mathematischen Wissenschaften ihre größten Fortschritte gemacht hatten. Schon die Alten verstanden die Kunst, geometrische Aufgaben so zu lösen, daß aus den bekannten Größen die unbekannten hergeleitet wurden. Wie aus einer bekannten Tatsache durch deren Zergliederung oder Analysis die unbekannten Bedingungen gefunden werden, woraus sie folgt, so werden hier aus der bekannten Aufgabe oder der Annahme ihrer tatsächlichen Lösung die Bedingungen erkannt, die zu dieser Tatsache, d. h. zur Lösung der Aufgabe, erforderlich sind. Die Alten nannten ihre Methode deshalb Analysis, die Ausübung derselben bestand schon in der Vergleichung bekannter Größen mit unbekannten. Was diese Analysis der Alten in Ansehung der Figuren war, das ist bei den Neueren die Algebra in Ansehung der Zahlen; die Arithmetik ist um=

[1] Régl. IV. pg. 372. X. pg. 406.

[2] S. voriges Buch. Kp. I. S. 163—165. Kp. II. S. 175.

fassender als die Geometrie, die Algebra ist schon eine Verallgemeinerung der analytischen Methode; der nächste Fortschritt in der Ausbildung dieser Methode fordert, daß ihre Geltung auf die gesamte Größenlehre ausgedehnt oder, was dasselbe heißt, daß die Algebra angewendet wird auf die Geometrie, daß geometrische Probleme durch algebraische Rechnung oder durch Gleichungen gelöst werden: dieser mächtige Fortschritt besteht in der analytischen Geometrie, welche Descartes erfindet. Die geometrische Analysis geschieht durch Konstruktion, die analytische Geometrie durch Gleichung, also durch eine von der räumlichen Anschauung unabhängige, logische Operation, deren Methode das mathematische Denken zugleich verallgemeinert und vereinfacht.

Es kann nicht genug hervorgehoben werden, daß Descartes die analytische Geometrie selbst auf methodischem Wege erfunden hat, indem er darauf ausging, die Analysis der Alten und die Algebra zu vereinigen, denn er erkannte ihre Identität. „Die menschliche Seele hat eine göttliche Erkenntnisanlage, die trotz der Irrwege, welche die Studien genommen, ihre natürlichen Früchte getragen hat. In den leichtesten aller Wissenschaften, der Arithmetik und Geometrie, finden wir die Bestätigung. Schon die Alten haben in der Geometrie zur Lösung der Probleme eine gewisse Analysis gebraucht; in der Arithmetik blüht, wie wir sehen, die Algebra, die jene Methode, welche die Alten in Ansehung der Figuren geübt, auf die Zahlen anzuwenden den Zweck hat. Diese beiden Arten der Analysis sind unwillkürliche Früchte, die aus den Prinzipien des natürlichen Denkens stammen; ich wundere mich nicht, daß sie in der Anwendung auf so einfache Objekte sich erfolgreicher erwiesen haben als in anderen Wissenschaften, wo ihrer Entwicklung größere Hindernisse im Wege standen, obgleich sie auch hier, wenn man sie sorgfältig ausbildet, zur vollkommenen Reife gelangen können.“[1]

Hier berührt Descartes sein eigentliches Problem, zu dessen Erkenntnis und Lösung die Entwicklung der mathematischen Methode in der Analysis der Alten, in der Algebra der Neueren und der von ihm selbst erfundenen analytischen Geometrie die Vorstufen bildet. Nachdem er diese Methode innerhalb der Mathematik oder der Größenlehre universell gemacht hat, bleibt nur übrig, die Erkenntnis aller Dinge überhaupt mathematisch zu machen. Er muß den letzten Schritt tun in der Erweiterung und Verallgemeinerung der mathematischen

[1] Règl. IV. pg. 373.

Methode, er muß die Analysis anwenden auf die gesamte menschliche Erkenntnis und deren Aufgabe zergliedern, um einzusehen, aus welchen Bedingungen die Wahrheit folgt und aus welchen der Irrtum; er muß daher alle unfreiwilligen und freiwilligen Täuschungen der menschlichen Natur bis in ihre Elemente auflösen.

Die Größe, auf welche die Methode der Analysis angewendet sein will, ist der menschliche Geist: der Philosoph ist es selbst in eigener Person.[1] Das komplizierteste aller Objekte will in seine einfachsten Faktoren zerlegt werden: in dieser Aufgabe bestand die ungeheure Schwierigkeit, mit welcher Descartes so lange gerungen hat. Sein Weg hatte ihn durch die Gebiete der Mathematik bis zu einem Punkte geführt, wo er gleichsam vor dem letzten Vorhange stand. Diesen zu lüften, die innerhalb der Größenlehre noch gebundene und verhüllte Methode zu voller und universeller Entfaltung zu bringen, ist die Tat, welche er unternimmt. Es handelt sich um die Anwendung der mathematischen Methode auf die Erkenntnis des Universums, um die Mathematik nicht bloß als Größenlehre, sondern als Wissenschaftslehre, als Universalmathematik. Die Methode, die in der Größenlehre nach Descartes' eigenen Worten noch verhüllt und verdeckt ist, soll im buchstäblichen Sinne entdeckt werden. „Das ist das Ziel", fährt Descartes in der obenerwähnten Stelle fort, „welches ich in dieser Abhandlung vor Augen habe. Ich würde sonst auf diese Regeln kein so großes Gewicht legen, wenn sie nur zur Auflösung gewisser Probleme dienten, womit die Rechner und Meßkünstler sich die Zeit vertreiben. Dann würde ich nichts weiter tun als Bagatelle pflegen, vielleicht mit etwas mehr Feinheit als andere. Und wenn ich auch in dieser Abhandlung oft von Figuren und Zahlen spreche, weil ich keiner andern Wissenschaft so einleuchtende und sichere Beispiele entlehnen kann, so wird doch jeder Aufmerksame leicht sehen, daß ich hier keineswegs die gewöhnliche Mathematik behandle, sondern eine Methode auseinandersetze, die dort mehr in der Hülle erscheint als in ihrer Tiefe. Diese Methode soll die Elemente der menschlichen Vernunft enthalten und dazu dienen, aus jedem Gegenstand die darin verborgenen Wahrheiten zu lösen. Auch bin ich, offen gesagt, überzeugt, daß sie jedes andere menschliche Erkenntnismittel übertrifft, denn sie ist der Ursprung und die Quelle aller Wahrheiten." „Deshalb habe ich das spezielle Studium der Arithmetik und Geometrie verlassen, um mich der Untersuchung einer

[1] S. vor. Buch Kp. II. S. 181 flgd.

universalmathematischen Wissenschaft zu widmen. Ich habe mich zuerst gefragt, was man eigentlich unter «Mathematik» versteht, warum bloß Arithmetik und Geometrie für deren Teile gelten und nicht ebenso gut Astronomie, Musik, Optik, Mechanik und so viele andere Wissenschaften? Das Wort «Mathematik» bedeutet Wissenschaft, daher haben die genannten Disziplinen ebensoviel Recht auf diesen Namen als die Geometrie." „In aufmerksamer Erwägung dieser Dinge habe ich gefunden, daß alle Wissenschaften, die es mit der Erforschung der Ordnung und des Maßes zu tun haben, zur Mathematik gehören, gleichviel ob sie dieses Maß in Zahlen, Figuren, Gestirnen, Tönen oder in ganz anderen Objekten aufsuchen; daß es daher eine Universalwissenschaft geben müsse, die, abgesehen von jeder besonderen Anwendung, alles, was sich auf Ordnung und Maß bezieht, ergründet und deshalb den eigenen und durch sein Alter ehrwürdigen Namen Mathematik verdient, denn die anderen Wissenschaften sind ihre Teile."[1]

4. Enumeration oder Induktion. Intuition.

Um eine Aufgabe methodisch zu lösen, müssen wir sämtliche Voraussetzungen derselben kennen, alle fraglichen Punkte, durch welche der Weg zur Lösung hindurchführt: die vollständige Aufzählung dieser Punkte, die Zerlegung der Hauptfrage in die zur Lösung notwendigen Bedingungen nennt Descartes Enumeration oder Induktion. Durch eine solche Übersicht orientieren wir uns in der Aufgabe und bringen dieselbe in unsere Gewalt; nichts bereitet die Lösung gründlicher und sicherer vor als die genaue und erschöpfende Kenntnis des Problems. Sind die fraglichen Punkte bekannt und methodisch geordnet von dem Bedingten aufwärts zu den Bedingungen, so kann jetzt mit völliger Sicherheit von der ersten Bedingung durch alle Mittelglieder zur Lösung des Problems fortgeschritten werden. Um das einfachste Beispiel zu nehmen: die fortschreitende Reihe der Zahlen, 3, 6, 12, 24, 48 usf. gründet sich auf die Gleichheit folgender Verhältnisse: $3:6 = 6:12 = 12:24 = 24:48$, und die Gleichheit dieser Proportionen gründet sich darauf, daß immer das folgende Glied das Doppelte des nächst vorhergehenden ausmacht. So wird der Fortschritt der Reihe aus dem Verhältnis der einzelnen Glieder und dieses aus der Vervielfältigung eines Gliedes begriffen. Der erste Satz heißt: $3 \times 2 = 6$, $6 \times 2 = 12$, $12 \times 2 = 24$; der zweite Satz heißt: also $3:6 = 6:12 = 12:24$; daraus folgt der dritte: daß die Zahlen 3,

[1] Règl. IV. pg. 373—378.

6, 12, 24 usf. eine nach dem Gesetz der Verdoppelung fortschreitende Reihe bilden. Auf diese Weise kommt Kontinuität und Zusammenhang in unsere Vorstellungswelt und die Ideen treten in Reih und Glied. Je größer die Vorstellungsreihe ist, welche die Deduktion methodisch ordnet, um so größer ist der wissenschaftliche Gesichtskreis des Geistes, um so stärker die Geisteskraft, die ihn zusammenfaßt und beherrscht. Aber je weiter die Reihe fortschreitet, um so mehr entfernen sich auch die Glieder von der ersten Bedingung, aus der sie erzeugt wurden, und damit von der Quelle ihres Lichts. Es ist zu fürchten, daß mit dieser zunehmenden Entfernung die Klarheit der Einsicht abnimmt. Darum muß man die gesamte Reihe oft durchlaufen, jedesmal schneller, bis man sie völlig bemeistert und in ihrer Totalität mit einem einzigen Blick überschaut. Auf diese Weise entwöhnt man sich der natürlichen Langsamkeit des Geistes und erweitert immer mehr und mehr seinen Gesichtskreis, das Denken wird beschleunigt und zugleich dem Gedächtnis eine große Erleichterung verschafft. Denn um viele Vorstellungen zu behalten, gibt es kein besseres Mittel als ihre durchdachte, deduktive Verknüpfung. Das methodische Denken ist die sicherste aller Gedächtniskünste.[1]

Wie beginnt die Deduktion? Diese Frage, die schon auf den Anfang des Systems hinweist und den Übergang dazu vorbereitet, haben wir geflissentlich an den Schluß der Methodenlehre gestellt. Jedes Glied der Reihe ist durch das nächstvorhergehende begründet, also durch alle früheren vermittelt, es ist um so vermittelter, je weiter es von dem ersten absteht, welches selbst von keinem früheren abhängt. Daher ist der Anfang der Deduktion keine Schlußfolgerung, sondern eine unmittelbare Gewißheit, eine im Lichte der Vernunft vollkommen klare Anschauung oder Intuition, wie Descartes sagt. Der Weg der Erkenntnis muß durch Intuition beginnen und durch Deduktion fortschreiten: diese beiden Arten der Erkenntnis sind die einzigen Mittel der Gewißheit, die einzigen Bedingungen, kraft deren es Wissenschaft gibt. „Die Prinzipien können nur durch Intuition, die weiteren Folgerungen nur durch Deduktion erkannt werden." „Die ganze Methode besteht in der Ordnung und Reihenfolge der Objekte, in Ansehung welcher der Geist die Wahrheit zu erforschen sucht. Um die Richtschnur dieser Methode zu befolgen, muß man die verwickelten und dunklen Sätze Schritt für Schritt auf immer einfachere zurückführen und dann

[1] Régl. VI. pg. 381—387. VII. pg. 387—388. Vgl. XI. pg. 407—408.

von der Anschauung dieser letzteren ausgehen, um ebenso Schritt für Schritt zu der Erkenntnis der folgenden zu gelangen. Hierin allein besteht die Vollkommenheit der Methode, und diese Regel muß jeder, der in die Wissenschaft eindringen will, ebenso sorgfältig festhalten, wie den Faden des Theseus, wenn man die Absicht hat, das Labyrinth zu durchwandern. Freilich gibt es viele, die aus Unkunde oder Unverstand die Methodenlehre unbeachtet lassen und oft die schwierigsten Fragen auf einem so wenig geordneten Wege lösen wollen, wie jemand, der den Giebel eines hohen Gebäudes mit einem Sprunge zu erreichen sucht, weil er die Treppe, die Stufe für Stufe hinaufführt, entweder verschmäht oder nicht sieht. So machen es die Astrologen, die ohne sorgfältige Beobachtung der Natur und der Bewegungen der Gestirne die Wirkungen derselben bestimmen; so machen es viele Leute, welche Mechanik ohne Physik treiben und auf gut Glück Maschinen fabrizieren; so macht es der größte Teil der Philosophen, die sich um die Erfahrung nicht kümmern und meinen, die Wahrheit werde aus ihrem Gehirn hervorspringen, wie die Minerva aus dem Haupte des Jupiter."[1]

Die methodische Lösung jeder Aufgabe fordert die geordnete Enumeration oder Induktion ihrer Bedingungen, die bis zu einer intuitiven Einsicht zurückgeführt sein wollen, von der aus die Deduktion systematisch fortschreitet. Darin besteht die Summe der cartesianischen Methodenlehre. Die Deduktion beginnt mit der Intuition. Welches ist deren Objekt? Es kann kein anderes sein als die Bedingung aller Deduktion, die als solche nicht selbst deduzierbar ist. Wie alle sichtbaren Objekte unter der Bedingung des Sehens, so stehen alle erkennbaren unter der des Erkennens oder der Intelligenz. Die Gewißheit der letzteren muß darum der Erkenntnis der Dinge vorausgehen. Hier ist das Prinzip der Deduktion und wir sehen schon den bedeutungsvollen Anfang des Systems. Aus methodologischen Gründen fordert Descartes die Untersuchung des Erkenntnisvermögens in erster Linie, und der kritische Geist seiner Philosophie erscheint in dieser Forderung so klar und selbstbewußt, daß man meinen könnte, an dieser Stelle schon die Schwelle der kantischen Philosophie zu berühren. „Das wichtigste aller Probleme, die gelöst sein wollen, ist die Einsicht in die Natur und Grenzen der menschlichen Erkenntnis: zwei Punkte, welche wir in eine Frage zusammenfassen, die vor allem methodisch untersucht werden muß. Diese Frage muß einmal in seinem Leben jeder geprüft haben,

[1] Règl. III. pg. 368—369. pg. 370. V. pg. 379—380.

der nur die geringste Liebe zur Wahrheit hat, denn ihre Untersuchung begreift die ganze Methode und gleichsam das wahre Organon der Erkenntnis in sich. Nichts scheint mir ungereimter, als keck ins Blaue hinein über die Geheimnisse der Natur zu streiten, ohne ein einziges Mal untersucht zu haben, ob der menschliche Geist so weit reicht."[1]

Das einzige Objekt intuitiver Erkenntnis ist zugleich die oberste Bedingung aller erkennbaren Dinge und darum die Richtschnur der Deduktion: die Intelligenz selbst. Alles andere erkenne ich durch Schlußfolgerungen, also durch Mittelglieder; eines Objektes bin ich unmittelbar gewiß: meiner selbst, meines eigenen Seins, meines Denkens. „Jedermann kann intuitiv erkennen, daß er existiert, daß er denkt."[2] Diese Sätze gibt Descartes in seiner Methodenlehre als Beispiele der Intuition oder unmittelbaren Gewißheit. Es sind die Prinzipien seines Systems. Wir müssen sehen, wie diese Grundwahrheiten methodisch gefunden und von hier aus die weitern Aufgaben gelöst werden.

Zweites Kapitel.

Der Anfang der Philosophie: der methodische Zweifel.

I. Entstehung und Umfang des Zweifels.

1. Die Überlieferung der Schule.

Seit der Verbreitung der cartesianischen Lehre sind die ersten Sätze derselben: „Ich zweifle an allem", „Ich denke, also ich bin" weltkundige Stichworte geworden, womit, wie es zu geschehen pflegt, die Unkundigen ihr Spiel treiben. Man weiß von diesen Sätzen nicht mehr als die Wörter, wenn man ihre Entstehung im Geiste Descartes' nicht genau kennt. Wie kommt ein so gründlicher und umfassender Zweifel in einen so vorsichtigen und behutsamen Geist? Es war nicht die Eingebung eines Augenblicks, nicht ein kühner, schnell gefaßter Entschluß, sondern die Frucht einer langen und fortgesetzten Selbstprüfung, die ein so bündiges und summarisches Resultat zur Folge hatte. Von jenen ersten Zweifeln, die schon in dem Schüler erwachten, bis zu dem Zweifel, womit der Philosoph sein System begründet, vergeht eine lange Reihe von Jahren.

Die ersten Bedenken regten sich gegen die Schulwissenschaft und die Büchergelehrsamkeit; hier fand sich eine Menge widerstreitender Lehren, aus verschiedenen Zeiten und Köpfen zusammengehäuft, ohne

[1] Rég. VIII. pg. 397—398. — [2] III. pg. 368.

Prüfung fortgepflanzt, durch den Betrieb und die Autorität der Schule überliefert. Gegen die Annahme einer solchen ungeordneten und unbegründeten Tradition sträubt sich das Wahrheitsbedürfnis, welches Zusammenhang der Objekte und Einsicht aus Gründen fordert, eine Erkenntnis aus eigenem Denken und eigener Erfahrung, eine Wissenschaft, nicht aus fremden Einsichten und Büchern geschöpft, sondern, wie Descartes sagte: „aus mir selbst und dem Buche der Welt".

Indessen verbürgt das eigene Denken und die Welterfahrung noch nicht die Wahrheit. Beide können sich täuschen. Den Glauben an Lehrer und Bücher aufzugeben, um nicht von fremder Hand in die Irre geführt zu werden, hilft unserem Wahrheitsbedürfnis wenig, wenn wir uns in den Selbsttäuschungen des eigenen Denkens beruhigen. Viele brüsten sich mit allerlei Zweifeln und sind dabei in der eitelsten und flachsten Selbsttäuschung befangen. Auch die menschliche Natur, unabhängig von aller künstlichen Erziehung, geht den Weg der Überlieferung und wähnt sich selbständig, wo sie in der größten Abhängigkeit ist. Der Zweifel an *uns selbst* und der eigenen Herrlichkeit dringt tiefer und ist wichtiger, weil er um so viel schwieriger ist als ein skeptisches Verhalten gegen äußere Autoritäten. Es handelt sich jetzt um einen Zweifel, der die menschliche Selbsttäuschung bis in ihre letzten Schlupfwinkel verfolgt.

2. Die menschliche Selbsttäuschung.

Wir finden in uns eine Menge eingewurzelter und wie durch Hausrecht verjährter Vorstellungen, die durch Gewohnheit zu unserer zweiten Natur geworden sind, so daß es schwer fällt, sich ihrer zu erwehren; sie beruhen auf unseren ersten Eindrücken, auf dem Glauben der Kindheit, und wir sind geneigt, uns auf diesen Glauben zu verlassen. Doch hat uns die Erfahrung belehrt, daß manche jener ererbten Vorstellungen falsch sind. Warum sollten es nicht auch die übrigen sein? Es gibt keine Bürgschaft für deren Wahrheit. Wollen wir sicher gehen, so müssen wir *alles*, wenn nicht für falsch, doch für unsicher und zweifelhaft halten.[1]

So dringt der Zweifel erschütternd in unsere eigene Innenwelt ein und wird sich nicht eher beruhigen, als bis er auf Vorstellungen stößt, die ihm standhalten. Wenn auch die Einbildungen der Kindheit gefallen oder wankend gemacht sind, so werden doch die *Sinneswahrnehmungen* dem Zweifel gegenüber feststehen. Eingewurzelt

[1] Oeuvres T. VII. Med. I. pg. 18. T. VIII. Princ. § 1. pg. 5.

sind diese Vorstellungen auch, sie sind so alt wie der Kinderglaube und gehören in seine Sphäre; es ist nicht wahrscheinlich, daß von der Unsicherheit des letzteren sie die einzige Ausnahme bilden. Haben uns doch die Sinne schon oft genug getäuscht, so daß wir unmöglich alle ihre Vorstellungen für wahr halten können. Wollen wir uns ernstlich vor der Selbsttäuschung hüten, so dürfen wir unseren Sinneswahrnehmungen nicht völlig vertrauen und müssen daher den Zweifel auch in diese vermeintliche Festung der Gewißheit einlassen. Denn der unbedachte und darum voreilige Glaube an die Realität unserer Sinneseindrücke ist auch Selbsttäuschung.

Indessen sind doch einige dieser Wahrnehmungen, wie es scheint, von zweifelloser Gewißheit. Unser eigener Körper und dessen Glieder, unsere gegenwärtigen körperlichen Zustände und Tätigkeiten sind doch offenbare Erscheinungen, deren Realität niemand in Frage stellt. Aber auch hier ist zu bedenken, ob diese Realität unter allen Umständen gilt? Es gibt sehr häufige und bekannte Fälle, worin diese sinnlichen Vorstellungen der scheinbar sichersten Art sich als leere Einbildungen erweisen, die uns durch den Schein der Wirklichkeit täuschen. So oft wir träumen, erfahren wir diese Illusion. Wir erleben, was wir geträumt, und träumen, was wir erlebt haben; dieselben Erscheinungen sind jetzt Erfahrungsobjekte, jetzt Traumbilder: im ersten Fall gelten sie für wahr, im zweiten für falsch. Es liegt daher in dem, was vorgestellt wird, keine Bürgschaft seiner Realität; die Sinnesobjekte sind nicht deshalb real, weil sie sinnlich, auch nicht deshalb, weil sie diese Objekte sind, denn sie können als solche ebensogut imaginär sein. Sie existieren in Wirklichkeit, wenn sie keine Träume sind. Um diese Wirklichkeit zu erkennen und gegen jeden Zweifel zu sichern, müßte es ein Kennzeichen geben, wodurch wir Träumen und Wachen genau, untrüglich und stets zu unterscheiden imstande sind. Es gibt kein solches Kriterium. „Wenn ich mir die Sache sorgfältig überlege, finde ich nicht ein einziges Merkmal, um den wachen Zustand vom Traum sicher zu unterscheiden. So sehr gleichen sich beide, daß ich ganz und gar stutzig werde und nicht weiß, ob ich nicht in diesem Augenblick träume!"[1]

In dem Fortgange der Selbstprüfung Descartes' bildet die Tatsache des Traums ein bedeutsames Moment, dessen Gewicht wiederholt in die Wagschale des Zweifels fällt. An dieser Instanz läßt er die scheinbar stärkste Gewißheit der Sinnesobjekte scheitern. „Wie kannst

[1] Med. I. pg. 18—19. Princ. I. § 4. pg. 5—6. (Meine Übers. 74—75.)

du sicher sein", fragt Eudoxe, „daß nicht dein ganzes Leben ein beständiger Traum ist?"[1] Das Wort erinnert uns an den Ausspruch Calderons in seiner tiefsinnigen Dichtung:

In dieser Wunderwelt ist eben
Nur ein Traum das ganze Leben,
Und der Mensch, das seh' ich nun,
Träumt sein ganzes Sein und Tun,
Kurz, auf diesem Erdenballe
Träumen, was sie leben, alle!

So viel leuchtet ein, daß dieselben Erscheinungen, die im Zustande des Traumes völlig imaginär sind, in dem des Wachens nicht eher für real gelten dürfen, als wir imstande sind, beide Zustände auf das sicherste zu unterscheiden.

Noch ist in den Sinnesobjekten etwas übrig, das dem Zweifel Trotz bietet. Selbst wenn diese Objekte sämtlich nur Traumbilder wären, so könnte doch nicht alles darin erdichtet oder imaginiert sein; das Traumbild ist, wie jedes Bild, eine Zusammensetzung, die aus gewissen Elementen besteht, ohne welche die Komposition nicht geschehen kann. Wie imaginär immer die letztere sein mag, ihre Grundbestandteile sind gegeben und haben den sichersten Anspruch auf Realität. Ohne gewisse Elementarvorstellungen, wie Raum, Zeit, Ausdehnung, Gestalt, Größe, Zahl, Ort, Dauer usf. gibt es keine Sinnesobjekte, keine Bilder, auch keine Traumbilder. Wie das Gemälde die Farben voraussetzt, aber nicht macht, so verhalten sich jene Elemente zu unserer bunten und mannigfaltigen Vorstellungswelt. Diesen letzten Bedingungen aller sinnlichen Objekte gegenüber muß, wie es scheint, der Zweifel haltmachen.[2]

Nur wird er vorher fragen müssen, von wem jene Elemente, woraus alle unsere Vorstellungen und Einbildungen bestehen, gegeben sind, und ob durch den Geber ihre Realität verbürgt ist? Denn das Gegebene und von außen Empfangene hat nicht als solches schon den Stempel der Wahrheit, sonst müßte jede Überlieferung für sicher gelten. War doch der Zweifel gleich im Anfange seiner Untersuchung auf überlieferte Vorstellungen gestoßen und hatte sie schon deshalb bedenklich gefunden, weil sie bloß überliefert waren. Freilich kam die Unsicherheit jener Traditionen zugleich auf Rechnung ihres menschlichen Ursprungs, wogegen jetzt solche Vorstellungen in Frage kommen, die uns

[1] Oeuvres T. X. Rech. de la vérité. pg. 511.

[2] Med. I. pg. 19–20. (Übers. S. 76.)

angeboren zu sein scheinen und nicht unter die Werke der menschlichen Überlieferung gehören: daher wird der Ursprung derselben jenseits der menschlichen Dinge in Gott selbst, als dem Grunde unseres Daseins und der Ursache der Welt, gesucht werden müssen.

So steht der Zweifel unmittelbar vor dem höchsten Glaubensobjekt, und es wird fraglich, ob wir im Interesse ernster Selbstprüfung uns bei der Annahme, daß gewisse Vorstellungen in uns göttlicher Abkunft sind, beruhigen dürfen, ob mit dieser Annahme die Möglichkeit der Täuschung ausgeschlossen ist? Je unvollkommener wir uns diesen Gott vorstellen, sei es als Schicksal oder Zufall oder Naturnotwendigkeit, um so weniger hat er die Macht, uns vor Täuschung zu bewahren; je vollkommener derselbe erscheint, als ein allmächtiger Geist, um so mehr hat er die Macht, uns in Täuschung zu stürzen. Und hat er die Macht, warum sollte er nicht auch den Willen haben? Etwa wegen seiner Güte? Wenn er nicht will, daß ich irre, warum irre ich? Offenbar schützt sein Wille mich nicht vor dem Irrtum, und sein Vermögen ist imstande mich zu verblenden. Es wäre möglich, daß ich in einer Scheinwelt lebe, in einer Welt der Täuschung und des Wahns, sei es um dereinst davon erlöst zu werden oder um nie zum Lichte der Wahrheit durchzudringen; es wäre denkbar, daß die göttliche Allmacht mich so geschaffen hat, daß die Welt, welche ich vorstelle, bloß in meiner Einbildung existiert, an sich ohne Wahrhaftigkeit und Realität.[1]

Allerdings, diese Annahme ist möglich und mehr als der Einfall eines selbstquälerischen Grüblers; die Vorstellung, daß die Sinnenwelt, in der wir leben, eine Scheinwelt sei, die uns blendet und täuscht, ist in der Idee der Maja das Thema einer der ältesten Religionen der Welt. So tief reicht in der Selbstprüfung unseres Philosophen das Senkblei des Zweifels, daß auch diese Vorstellung durchdrungen, ihre Möglichkeit berechtigt und damit die letzte Schanze umgeworfen wird, hinter welcher sich der gewöhnliche, von der sinnlichen Gewißheit genährte Glaube vor dem Skeptiker schützt.

Es bleibt demnach in meinen Vorstellungen nichts übrig, das nicht bezweifelt werden könnte und, wenn wir uns aller Selbsttäuschung gründlich entschlagen wollen, bezweifelt werden müßte. Möglich, daß viele dieser Vorstellungen wahr sind; wir wissen es nicht, denn noch hat sich keine bewährt; wir haben keinen Grund, sie für gewiß, wohl

[1] Med. I. pg. 21. Princ. I. § 5. pg. 6. (Übers. S. 76—77. S. 166.)

aber Grund genug, sie für unsicher zu halten. Aus der Einsicht in diese durchgängige Ungewißheit unserer Vorstellungen folgt die Erklärung: „Ich zweifle an allem". „Was kann ich gegen diese Gründe aufbringen? Ich habe nichts, sie zu entkräften. Ich bin am Ende zu dem offenen Bekenntnis genötigt, daß an allem, was ich früher glaubte, gezweifelt werden dürfe, nicht aus Unbedachtsamkeit oder Leichtsinn, nein! aus gewichtigen und wohlüberlegten Gründen; daß mithin, wenn es mir überhaupt in etwas um Wahrheit zu tun ist, ich mich ebenso sorgfältig hüten werde, das Unsichere als das offenbar Falsche beifällig anzunehmen."[1]

II. Der methodische und grundsätzliche Zweifel.

Wir sind mit unserer ganzen Vorstellungswelt, welche die Probe der Selbstprüfung nicht bestanden, in der Selbsttäuschung befangen und an dieselbe gewöhnt. Der Zweifel will diese Gewohnheit nicht bloß hie und da antasten und unterbrechen, sondern in ihrem ganzen Umfange ergreifen und los werden: er will uns die Selbsttäuschung abgewöhnen. Keine Gewohnheit ist stärker als der Glaube, keine Entwöhnung schwieriger als der dagegen gerichtete Zweifel. Und wenn der Zweifel wirklich die Macht haben soll, die Selbsttäuschung zu bannen, so ist es nicht genug, daß wir ihn fassen, begreifen, seine Gründe deutlich vorstellen; wir müssen uns an diese Denkart gewöhnen, uns in diese kritische Geistesverfassung hineinleben, wie vorher in die unkritische. Das erste ist ebenso schwierig und anstrengend, als das andere leicht und bequem war. Die Gewohnheit der Selbsttäuschung macht sich von selbst, die Entwöhnung geschieht durch Geisteszucht und Methode. „Es ist bei weitem nicht genug, diese Notwendigkeit bemerkt zu haben; man muß dieselbe sich immer von neuem wieder vergegenwärtigen, denn immer wieder kehren die eingelebten Meinungen zurück, immer wieder nehmen sie den leichtgläubigen Sinn gefangen, der wie durch Verjährung und Hausrecht ihnen untertan ist; unwillkürlich kehren sie mir zurück, und ich kann es mir nicht abgewöhnen, diesen Vorstellungen beizustimmen und zu vertrauen. Obschon ich wohl weiß, wie zweifelhaft sie sind, so scheinen sie doch so wahr, daß man lieber daran glaubt, als sie in Abrede stellt."[2]

Der Zweifel wird Grundsatz, die kritische Geistesrichtung zum bewußten Willensentschluß und zur Maxime. Ich will die Selbsttäuschung

[1] Med. pg. 21—22. Princ. I. § 2. (Übers. S. 77. S. 165.) Rech. pg. 513.
[2] Med. I. pg. 22.

loswerden, und zwar nicht bloß in diesem oder jenem Fall, nicht bloß hier oder jetzt, sondern gründlich und im ganzen. Wie die Selbsttäuschung eine durchgängige und gewohnte ist, so muß der Zweifel, der sie aufheben soll, ebenso durchgängig gefaßt und in unsere Denkart eingelebt werden. Man merke wohl, wohin dieser Zweifel seine Spitze richtet. Er geht nicht gegen diese oder jene Vorstellung, etwa die religiöse, an die viele zuerst denken, wenn vom Zweifel die Rede ist, sondern gegen einen menschlichen Zustand, von dem selbst ein blödes Auge sieht, daß er sich vorfindet: gegen den Zustand unserer Selbsttäuschung, Einbildung, Verblendung. Wer den Zweifel Descartes' verwirft oder ansicht, muß den Zustand unserer Selbsttäuschung gutheißen. Wer es für geraten hält, daß man sich jenem Zweifel besser nicht hingebe, der muß es für das beste halten, daß wir in unserer Selbstverblendung beharren. Ein ernster religiöser Sinn kann es also nicht sein, nur ein verblendeter, der einen solchen Zweifel fürchtet. Das Gegenteil der Selbsttäuschung ist die Wahrhaftigkeit gegen sich selbst. Aus dieser Quelle entspringt alle Wahrheit und aller Mut zur Wahrheit. Wer nicht gegen sich wahr ist, nicht den Mut hat seine Verblendungen zu durchschauen, der hat überhaupt keinen Wahrheitsmut, der ist überhaupt nicht wahr, und alle Aufrichtigkeit, die er im übrigen hat, ist in der Wurzel falsch. Das also ist die Absicht des cartesianischen Zweifels und die Aufgabe, die er sich stellt: sei wahr gegen dich selbst! rede dir nicht ein und lasse dir nicht einreden, daß du seiest, was du nicht bist, daß du erkennst, was dir nicht klar einleuchtet, daß du glaubst, woran du im Grunde zweifelst oder zweifeln solltest!

So tief nach innen gerichtet ist der forschende und kritische Geist Descartes': er will statt der Selbsttäuschung die Selbsterleuchtung, er hat es nur mit der eigenen intellektuellen Verfassung, nicht mit der Welt zu tun, sein Zweifel greift nur die Geltung der Vorstellungen an, nicht die Weltzustände und ist daher nicht praktisch, sondern lediglich theoretisch. „Ich weiß, daß daraus weder Gefahr noch Irrtum erwächst, ich brauche mich nicht zu scheuen vor einem Übermaß des Mißtrauens, da ich es hier nicht mit praktischen, sondern bloß mit theoretischen Aufgaben zu tun habe. So will ich denn annehmen, daß nicht der allgütige Gott die Quelle der Wahrheit sei, sondern irgendein böser und zugleich sehr mächtiger Dämon, der alle seine Kunst daran gesetzt hat, mich in Irrtum zu stürzen. Ich will die Meinung hegen, Himmel, Luft, Erde, Farben, Formen, Töne und

alles, was ich außer mir wahrnehme, seien Trugbilder der Träume, mit denen jener böse Geist meiner Leichtgläubigkeit nachstellt; ich will mich selbst so betrachten, als ob ich weder Augen noch Fleisch noch Blut noch irgendeinen Sinn in Wahrheit, sondern alle diese Dinge nur in der Einbildung habe; ich will in dieser Betrachtungsweise beharrlich bleiben und mich befestigen. Steht es dann nicht in meiner Macht, die Wahrheit zu erkennen, so werde ich doch imstande sein, mich vor dem Irrtume zu hüten; ich will gegen jenen Lügengeist die Stirn erheben, und er sei noch so mächtig und noch so schlau, er soll mich nicht überwältigen! Doch ist es ein mühevolles Werk, welches ich vorhabe. Die Trägheit führt mich zur alten Gewohnheit des Lebens immer wieder zurück, und wie ein Gefangener, der sich im Traume einer eingebildeten Freiheit erfreute, sich scheut zu erwachen, wenn er zu merken anfängt, daß er schläft, und die wohltätigen Traumbilder so lange als möglich gewähren läßt, so blicke ich unwillkürlich zurück in die alten Vorstellungen und fürchte aufzuwachen, ich fürchte das wache arbeitsvolle Dasein, das auf den sanften Schlaf folgen wird und nicht in hellem Licht, sondern in den undurchdringlichen Finsternissen schon erregter Zweifel nun in Zukunft hingelebt sein will."[1]

Der Rückweg ist unmöglich. Aus dem Zweifel selbst muß das Licht der Wahrheit hervorgehen.

Drittes Kapitel.

Das Prinzip der Philosophie und das Erkenntnisproblem.

I. Das Prinzip der Gewißheit.

1. Das eigene denkende Sein.

Es gibt keine Vorstellung, die mir als wahr einleuchtet; vielmehr sind alle so beschaffen, daß ich ihre Unsicherheit einsehe. Gegen die überlieferten Vorstellungen der Kindheit zeugt die Erfahrung, die sie in so vielen Fällen widerlegt hat; gegen die sinnlichen Vorstellungen zeugt die Sinnestäuschung, gegen die scheinbar gewissesten Sinneswahrnehmungen der Traum, endlich gegen die Realität der Elementarvorstellungen, die allen übrigen zugrunde liegen, erhebt sich die Möglichkeit, daß die Sinnenwelt überhaupt eine wesenlose Scheinwelt ist, daß wir in der Wurzel unseres Daseins der Täuschung und dem Wahne verfallen sind. So ist alles zweifelhaft und nichts gewiß, als eben dieser Zweifel. Alles ist zweifelhaft, d. h. ich zweifle an allem.

[1] Med. I. pg. 22—23. Pr. I. 3. pg. 5. (Übers. S. 78—79. S. 165.)

So gewiß als der erste Satz ist der zweite: so gewiß bin ich selbst. Wenn ich von meiner Selbsttäuschung die Täuschung abziehe, so bleibt mein Selbst; ist jene möglich, so ist dieses notwendig. Ohne Selbst keine Selbsttäuschung, kein Zweifel.

Hier erscheint ein Punkt, den der Zweifel nicht mehr ergreifen und erschüttern kann, weil er von ihm ausgeht. „Nur einen Punkt, der fest und unbeweglich wäre, forderte Archimedes, um die Erde aus ihren Angeln zu heben; auch wir dürfen Großes hoffen, wenn auch nur das kleinste gefunden ist, das sicher und unerschütterlich feststeht." Selbst gesetzt, daß wir von einem bösen Dämon in eine Welt des Scheins und der Täuschung gebannt sind, so sind wir doch, gleichviel in welchem Zustande der Geistesverblendung, aber wir sind. „Wenn jener Dämon mich täuscht, so ist ja klar, daß ich auch da bin; er täusche mich, soviel er kann; niemals kann er bewirken, daß, solange ich denke, daß etwas ist, ich selbst nicht bin. Und so, nachdem ich alles wieder und wieder erwogen habe, komme ich zu dieser Erklärung, die feststeht: der Satz «Ich bin, ich existiere» ist in dem Augenblicke, wo ich ihn ausspreche oder denke, notwendig wahr."[1]

Die nächste Frage heißt: was bin ich? Es kann nicht geantwortet werden: „ich bin Mensch" oder „ich bin dieser Körper", denn es wäre ja möglich, daß die Körper überhaupt nur Trugbilder sind; darum darf ich auch meine Wesenseigentümlichkeit nicht durch solche Tätigkeiten erklären, welche, wie Selbstbewegung, Ernährung, Empfindung, zwar der Seele zugeschrieben werden, aber ohne Körper nicht sein können. Wenn ich alles Zweifelhafte von mir absondere, so bleibt eines übrig: das Zweifeln selbst. Wenn nichts von dem existiert, was ich für unsicher halte, so bleibt doch meine Unsicherheit; wenn ich nichts von dem bin, was zu sein ich mir einbilde, so bleibt doch mein Einbilden; wenn alles falsch ist, was ich bejahe oder verneine, so ist doch wahr, daß ich bejahe oder verneine. Nun sind zweifeln, einbilden, bejahen, verneinen usf. Arten des Denkens. Das Denken bleibt nach Abzug alles Zweifelhaften, in ihm besteht daher meine unveräußerliche Wesenseigentümlichkeit, mein Denken ist mein wahres Sein: ich denke, also ich bin. „Was soll ich mir andere Einbildungen machen? Ich bin nicht jener Gliederbau, der menschlicher Körper heißt, auch nicht

[1] Med. II. pg. 24—25. (Üb. S. 80—81.) Pr. I. § 7. In der Rech. de la vérité bezeichnet Eudoxe an allem den Zweifel (ce doute universel) mit dem obigen Ausdruck der Meditationen als «un point fixe et immuable.» (Oeuvres T. X. pg. 515.)

jener feine, den Gliedern eingehauchte ätherische Stoff, nicht Wind, Feuer, Dunst oder Hauch, nichts von allem, was ich in meiner Einbildung bin. Ich habe ja angenommen, daß alle diese Dinge nicht in Wahrheit sind: diese Annahme bleibt; trotz derselben bin ich doch etwas." Ich bin ein denkendes Wesen: in diesem Satz findet Descartes in Absicht auf die Erkenntnis der Dinge die Forderung des Archimedes erfüllt. Wollte ich die Gewißheit meines Denkens bezweifeln, so würde ich ja die Möglichkeit des Zweifels selbst in Frage stellen und müßte in die alte Täuschung zurückkehren. Daher schließt der Satz: „Ich denke, also ich bin" jede Ungewißheit aus, er ist die erste und sicherste Wahrheit, welche jeder findet, der methodisch philosophiert.[1]

Wenn auf die Frage: „was bin ich?" etwa die Antwort erteilt wird: „ich bin Mensch", so muß weiter gefragt und die unbekannte Art durch die noch unbekanntere Gattung definiert werden, wie es „der Stammbaum des Porphyrius" vorschreibt. Was ist Mensch? Was ist vernünftiges Tier, lebendiger Körper, Leben, Körper, Ding usf.? Ein Labyrinth dunkler Begriffe! Dagegen die Antwort: „ich bin ein zweifelndes, also denkendes Wesen" kann man nicht ebenso in einen endlosen Regreß von Fragen auflösen: was ist zweifeln, denken usf.? Auf diesen Einwurf des Schulphilosophen Epistemon erwidert Eudoxe treffend: „Man muß zweifeln und denken, um zu wissen, was es ist". Wer diese Tätigkeit in sich erlebt, fragt nicht nach ihrer Gattung und Art, denn die Sache ist ihm unmittelbar einleuchtend.[2]

2. Die Regel der Gewißheit. Der Geist als das klarste Objekt.

Jeder Satz, der ebenso einleuchtend ist als die Selbstgewißheit des eigenen denkenden Seins, ist auch ebenso wahr. Hier ist das vorgestellte Objekt unmittelbar gegenwärtig: daher leuchtet unmittelbar ein, daß und was es ist. Die Präsenz des Gegenstandes macht die Anschauung klar. Daß derselbe zugleich in seiner Wesenseigentümlichkeit, unvermischt mit anderen Dingen erscheint, macht sie deutlich. „Klar nenne ich die Vorstellung, die dem aufmerksamen Geiste gegenwärtig und offen ist, so wie es heißt, wir sehen klar, wenn das Objekt dem anschauenden Auge präsent und der Gesichtseindruck stark und bestimmt genug ist; deutlich aber nenne ich die Vorstellung, welche klar und zugleich so bestimmt von allen übrigen unterschieden ist, daß sie auch in ihrer Eigentümlichkeit einer richtigen Betrachtung einleuchtet."

[1] Disc. IV. pg. 32. (Übers. S. 31.) Med. II. pg. 25—29. (Übers. S. 81—85.) Pr. I. § 7—10. (Übers. S. 167—168.) — [2] Rech. de la vérité pg. 514—525.

Beides gilt von dem Satze der Selbstgewißheit: er ist vollkommen klar und deutlich, er wäre weniger gewiß, d. h. unsicher, wie alles andere, wenn er diese Eigenschaften in geringerem Grade hätte. Klarheit und Deutlichkeit sind darum die Kennzeichen der Gewißheit oder der Wahrheit; das Prinzip oder die «regula generalis» der letzteren faßt demgemäß unser Philosoph in die Formel: „Was ich klar und deutlich einsehe, ist wahr".[1]

Aus dem Satz der Gewißheit folgt die Regel der Erkenntnis. Es ist wichtig, eine ihrer Folgerungen sogleich ins Auge zu fassen. Je geringer die Klarheit und Deutlichkeit einer Vorstellung, um so geringer der Grad der Gewißheit, womit ihre Wahrheit und Realität einleuchtet. Nun wird die Klarheit bedingt durch die Gegenwart des Objekts oder die Unmittelbarkeit unserer Vorstellungen; je mittelbarer daher die letzteren sind oder je größer die Zahl der Mittelglieder zwischen Vorstellung und Objekt, um so unklarer ist unsere Einsicht. Nichts ist uns unmittelbarer gegenwärtig, als unser eigenes Wesen; nirgends gilt mit größerem Rechte der Satz, daß jeder sich selbst der Nächste ist, als in der Erkenntnis. Ich bin ein denkendes Wesen oder Geist. Der Geist ist daher unter allen Objekten das klarste, sein Dasein und Wesen ist einleuchtender als das der Dinge außer uns, der körperlichen Objekte, deren Vorstellungen durch die Sinne vermittelt werden. Die sinnlichen Vorstellungen sind unklar, weil sie vermittelt sind; sie sind undeutlich, weil sich in die Natur des Gegenstandes die meiner Sinne einmischt. Ein Objekt verdeutlichen, heißt dasselbe rein darstellen und alles Fremde davon absondern, was nur durch Prüfung und kritisches Verhalten, d. h. durch urteilen und denken geschehen kann. Klar und deutlich vorstellen heißt denken. Aus der Regel der Gewißheit folgt darum der Satz, in welchem der Rationalismus der Lehre Descartes' sich ausprägt: wahre Erkenntnis ist nur durch Denken möglich. Das Denken allein klärt und läutert unsere Ideen der Dinge.

Jede Vorstellung, die ich habe, ist die meinige: gewisser daher, als irgend etwas anderes, wird durch jede Vorstellung bewiesen, daß ich bin. Dieser Körper existiert, weil ich ihn betaste; es könnte sein, daß er nicht existiert, daß ich denselben zu betasten mir nur einbilde, daß ich träume; aber eines folgt mit unumstößlicher Gewißheit: daß

[1] Disc. IV. pg. 34. (Übers. S. 32.) Med. III. pg. 35. (Übers. S. 92.) Princ. I. 45. (Übers. S. 183.)

ich, der ich den Körper betaste oder zu betasten mir einbilde, in Wirklichkeit bin. Daß die denkende Natur klarer und einleuchtender als die körperliche sein soll, erscheint dem gewöhnlichen Bewußtsein als eine ungereimte Behauptung; die Körper sind ja so deutlich, weil sie greifbar und augenscheinlich sind. Man wird die Behauptung weniger ungereimt und die Natur des sinnlich wahrgenommenen Körpers weniger deutlich finden, wenn man ernstlich versucht, sie zu fassen. Was ist an dem Stück Wachs, das wir als diesen festen, greifbaren Körper wahrnehmen, das Objekt einer deutlichen Vorstellung? Die eben wahrgenommenen Eigenschaften sind es nicht, das Wachs schmilzt, und sie sind nicht mehr vorhanden. Das bleibende Objekt ist etwas Ausgedehntes, Biegsames, Veränderliches, das vermöge seiner Ausdehnung eine endlose Reihe von Größenzuständen, vermöge seiner Biegsamkeit und Veränderlichkeit eine endlose Reihe von Formen durchwandern kann. Diese endlose Mannigfaltigkeit läßt sich durch keine sinnliche Vorstellung begreifen und zusammenfassen, sondern nur denken.[1]

II. Das Erkenntnisproblem.

1. Die Vorstellung eines Wesens außer uns.

Wenn nun alle wahre Erkenntnis in der Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen besteht, welche selbst nur durch Denken möglich ist, so erhebt sich die Frage, wie kraft des Denkens eine Erkenntnis der Dinge zustande kommt? Meine Gewißheit reicht nur so weit, als meine denkende Selbsttätigkeit; wo diese aufhört, beginnt die Ungewißheit. Wenn wir uns die Innen- und Außenwelt gleichsam als die Hemisphären des Universums vorstellen, so liegt die eine im Erleuchtungskreise, die andere im Schatten. Wenn nicht das Licht in uns die dunkle Welt außer uns erhellt, so bleiben wir über das Dasein derselben im Zustande der Ungewißheit und des Zweifels. Hier ist der Punkt, der das Erkenntnisproblem in sich schließt: wie folgt aus unserer Selbstgewißheit die Gewißheit, daß Dinge außer uns sind? Um die Frage allgemein zu fassen: gibt es überhaupt ein Wesen außer uns, dessen Dasein uns ebenso klar und deutlich einleuchtet, als das eigene denkende Sein? Gibt es eine Vorstellung in uns, aus welcher die Existenz eines solchen Wesens erhellt?

Untersuchen wir etwas näher die mannigfaltigen Arten der Vorstellungen, die wir in unserer Innenwelt finden: einige scheinen ursprünglich oder angeboren, andere willkürlich gebildet, die meisten von

[1] Med. II. pg. 29—31. (Übers. S. 86—87.) Pr. I. § 8—12. (Übers. S. 167—169.)

außen empfangen zu sein. Diese letzteren, die sinnlichen Vorstellungen, halten wir für Wirkungen und Abbilder der äußeren Dinge und darum für ein zweifelloses Zeugnis, daß es Dinge außer uns gibt. Wir wissen schon, wie unbegründet diese Ansicht ist, wie oft uns die Sinne und allemal die Träume täuschen. Zwar die sinnliche Vorstellung als solche ist nie falsch. Es ist gewiß, daß ich diese Wahrnehmung habe, daß ich die Sonne als eine runde Scheibe vorstelle, die sich bewegt; nur folgt daraus nicht, daß die Sonne eine solche bewegte Scheibe ist. In dieser Folgerung liegt der Irrtum; er liegt nicht in meinem Vorstellungszustande, sondern darin, daß ich meine Wahrnehmung für die Eigenschaft und den Zustand eines Dinges außer mir halte: das heißt nicht eine Vorstellung haben, sondern über dieselbe urteilen. Es ist ein Urteil, wenn wir eine Vorstellung in uns für die Wirkung und das Abbild eines Dinges außer uns erklären; es ist ein unbegründetes Urteil, wenn wir sinnliche Vorstellungen auf äußere Objekte beziehen. Hier ist noch nicht der Ort, um die Frage, ob überhaupt aus unseren Sinneswahrnehmungen das Dasein der Körper begründet werden könne, endgültig zu entscheiden. An dieser Stelle wird nur erklärt, daß in der sinnlichen Beschaffenheit unserer Vorstellungen kein Grund liegt, ihre Ursachen oder Originale außer uns zu suchen. Die Gründe, die man dafür anführt, beweisen nichts; man beruft sich umsonst darauf, daß die sinnlichen Vorstellungen unwillkürlich entstehen und ihre Beziehung auf äußere Objekte durch den Naturinstinkt gefordert werde. Diese Instinkte sind nicht unfehlbar; die Unabhängigkeit jener Vorstellungen von unserer Willkür schließt nicht aus, daß sie auf unwillkürliche Weise aus den Bedingungen unseres Wesens hervorgehen. Und selbst den Fall gesetzt, daß sie Wirkungen äußerer Objekte sind, so folgt nicht, daß sie zu ihren Ursachen sich verhalten, wie die Abbilder zu ihren Originalen, denn eine Wirkung kann ihrer Ursache sehr unähnlich sein. Es muß demnach erklärt werden, daß unsere sinnlichen Vorstellungen keineswegs zu dem sicheren Urteil berechtigen, daß es Dinge außer uns gibt. Wenn daher eine Idee in uns das Dasein eines Wesens außer uns gewiß machen soll, so kann dieselbe eine sinnliche Vorstellung nicht sein.[1]

2. Das Prinzip der Kausalität.

So gewiß als die denkende Natur unseres eigenen Wesens, kraft deren wir Vorstellungen haben, ist der Satz der Kausalität: „Aus

[1] Med. III. pg. 37—39. (Übers. S. 94—96.)

nichts wird nichts, jedes Etwas ist die Wirkung einer erzeugenden Ursache". Wäre in der Ursache weniger enthalten als in der Wirkung, so müßte dieser Überschuß durch nichts hervorgebracht sein. Daraus folgt, daß die Ursache nie geringer sein kann als die Wirkung, sondern mehr oder ebensoviel Realität enthalten muß als diese. Im ersten Fall verhält sie sich zu der letzteren wie der Künstler zum Kunstwerk, denn in jenem ist mehr enthalten als in einem seiner Produkte; im zweiten wie die Form zum Abdruck: jene Ursache nennt Descartes «causa eminens», diese «causa formalis». Setzen wir nun den Fall, daß sich eine Idee in uns findet, die mehr Realität enthält als unser eigenes Wesen, so ist klar, daß wir weder eminenter noch formaliter, also überhaupt nicht deren Ursache sein können, daß mithin die Ursache dieser Idee außer uns existiert. Die Frage ist, ob es eine solche Vorstellung gibt?[1]

Was wir vorstellen, sind entweder Dinge oder Beschaffenheiten, entweder Substanzen oder Modi. Offenbar enthalten jene mehr Realität als diese, daher haben wir nur den Wert und Gehalt der vorgestellten Substanzen näher zu prüfen. Als solche nehmen wir unser eigenes Wesen und die Dinge außer uns; diese sind teils unseresgleichen, teils von uns verschieden, die letzteren sind entweder höhere oder niedere Wesen als wir, die höheren sind Gott und Engel, die niederen tierische und untertierische Körper. Demnach sind die Klassen der vorgestellten Substanzen außer uns: Gott, Engel, Menschen, Tiere, (untertierische) Körper. Engel sind Mittelwesen zwischen Gott und Mensch; haben wir die Ideen dieser beiden, so können wir die der Engel selbst machen und brauchen dazu kein Original außer uns. Menschen sind Wesen unseresgleichen, deren Körper der unsrige nicht ist; aus der Vorstellung unseres eigenen Wesens und körperlicher Substanzen können wir die anderer Menschen bilden.

Die Idee Gottes und die der Körper sind demnach die Elemente, aus denen sich die Vorstellungen der übrigen Substanzen durch unsere eigene Tätigkeit erzeugen lassen. Was wir in den Körpern sinnlich vorstellen, ist unklar, darum entweder nichtig oder von geringerer Realität als unsere denkende Natur; was wir deutlich darin vorstellen, ist in unserer denkenden Natur enthalten oder läßt sich daraus herleiten. In keinem Falle enthält die Vorstellung eines Körpers mehr Realität als die unseres eigenen Wesens. Es ist daher zunächst kein Grund, warum

[1] Med. III. pg. 40—42. (Übers. S. 97—99.) Pr. I. § 17. (Meine Übers. S. 171—172.)

wir die hervorbringende Ursache dieser Vorstellung nicht sein könnten. Ich bin ein denkendes Wesen, jedes andere endliche Ding ist weniger als ich; daher braucht, wenn ich endliche Wesen außer mir vorstelle, die Ursache und das Original meiner Vorstellung nicht außer mir zu sein. Es bleibt mithin nur eine Vorstellung als das alleinige Objekt unserer Frage übrig: die Idee Gottes.[1]

3. Die Idee Gottes.

Ich bin ein endliches Wesen, Gott ist unendlich; ich bin unvollkommen und mangelhaft, er ist vollkommen und mangellos: es ist daher unmöglich, daß ich die Ursache dieser Idee bin. Entweder kann ich eine solche Vorstellung überhaupt nicht haben, oder ihre Ursache muß ein Wesen von gleicher Realität, d. h. Gott selbst sein. Nun habe ich die Idee Gottes. In diesem Fall ist haben soviel als empfangen haben. Jede Vorstellung hat, wie jede Erscheinung, ihre Ursache. Wenn ich klar und deutlich einsehe, daß ich diese Ursache nicht sein kann, so ist ebenso klar und deutlich erkannt, daß diese Ursache außer mir sein muß, daß es also ein Wesen außer mir gibt. „Wenn in einer meiner Ideen eine so mächtige Realität vorgestellt wird, daß ich gewiß bin, in mir könne dieselbe weder formaliter[2] noch eminenter enthalten sein, ich könne daher unmöglich Urheber dieser Idee sein, so folgt, daß ich nicht allein in der Welt bin, sondern daß noch ein anderes Wesen als Ursache jener Vorstellung existiert. Wenn aber eine solche Idee sich nicht in mir findet, so gibt es keinen Grund, der mir beweisen könnte, daß ein von mir verschiedenes Wesen existiert. Ich habe die Sache nach allen Seiten und mit aller Sorgfalt erwogen und bis jetzt kein anderes Resultat finden können."[3]

Durch die Idee Gottes soll das Dunkel außerhalb unserer einsamen Selbstgewißheit erhellt und das Erkenntnisproblem gelöst werden. Jetzt heißt die Frage: wie ist durch die Idee Gottes eine Erkenntnis der Dinge möglich? Auf diesen Punkt richtet sich die nächste Untersuchung, und man kann sicher sein, daß ohne dieselbe der Sinn und die Tiefe der Lehre Descartes' nicht gefaßt wird.

[1] Med. III. pg. 43—45. (Übers. S. 100—102.) Pr. I. § 18. (Übers. S. 172.)

[2] Zur Erläuterung des Ausdrucks „formaliter enthalten sein" diene folgende Bemerkung: wirken heißt (bei Aristoteles) gestalten oder formen. Was vorgestellt wird, nennt Descartes objektiv; was tatsächlich existiert, förmlich; die vorgestellte Sache heißt «realitas objectiva», die wirkliche «realitas actualis sive formalis». Was daher die Ursache formaliter enthält, ist nicht mehr und weniger als der Inhalt der Wirkung.

[3] Disc. IV. pg. 33—34. (Übers. S. 32—33.) Med. III. pg. 42. (Übers. S. 100.)

Viertes Kapitel.

Das Dasein Gottes. Die menschliche Selbstgewißheit und Gottesgewißheit.

I. Die Beweise vom Dasein Gottes.

1. Die Ursache der Gottesidee.

Gegen die menschliche Selbsttäuschung hatte Descartes die Selbstprüfung aufgeboten, jenen gründlichen Zweifel, der nur eine Gewißheit übrig ließ: daß wir zweifeln, denken, sind. Daraus folgte die Regel aller Gewißheit, daß in der Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntnis die Wahrheit besteht. Der Satz der Kausalität ist klar und deutlich; er folgt aus dem Satze der Gewißheit, denn es ist unmöglich, daß wir denken und nicht sind; dies wäre Tätigkeit ohne Subjekt, Veränderung ohne Substanz, Wirkung ohne Ursache. Aus dem Prinzip der Kausalität folgt, daß eine Vorstellung, die mehr Realität enthält als wir selbst, nicht unsere Wirkung sein kann; die Idee Gottes hat mehr Realität, also sind nicht wir die Ursache dieser Idee; daher muß ein Wesen außer uns existieren, das an Vollkommenheit nicht geringer sein darf, als unsere Vorstellung von ihm: die Ursache der Idee Gottes ist Gott selbst. Ursache sein heißt wirksam und darum wirklich sein. Die Existenz Gottes erhellt bloß aus der Idee Gottes in uns.

Von hier aus soll die Lösung des Erkenntnisproblems stattfinden, daher muß dieser Punkt vor allem befestigt und gegen jeden Zweifel gesichert werden. Unsere Gewißheit der Existenz Gottes gründet sich zunächst auf die sichere Tatsache, daß wir selbst existieren und die Idee Gottes haben. Ist die Folgerung richtig? Folgt daraus, daß wir sind und Gott vorstellen, wirklich, daß Gott existiert? Es könnte ja sein, daß wir aus eigenem Vermögen diese Idee zu erzeugen imstande wären, oder daß weder Gott noch wir selbst, sondern eine andere Ursache uns selbst und die Gottesidee in uns hervorgebracht hätte. Läßt sich beweisen, daß ohne die Existenz des vollkommensten Wesens wir und die Idee desselben in uns unmöglich sein können, so sind jene Bedenken widerlegt.

Wir müßten vollkommen sein, um die Idee des Vollkommenen zu erzeugen. So fordert es der Satz der Kausalität. Tatsächlich sind wir nicht vollkommen, und wenn wir es auch dem Vermögen oder der Anlage nach wären, so würde diese Vollkommenheit keine aktuelle, sondern nur eine potentielle, d. h. werdende oder wachsende Vollkommenheit sein, was so viel heißt als vorhandene Unvollkommen=

heit. Das Werden ist endlos, zunehmende Vollkommenheit ist nie vollendet. Daher sind wir stets in einem Zustande, der mit der Idee Gottes verglichen, unvollkommener ist, als diese. Anlage zur Vollkommenheit ist faktische Unvollkommenheit; bloße Anlage ist noch nicht Wirksamkeit, nicht erzeugende Ursache, also auch nicht die Ursache der Idee Gottes.

Der Satz der Kausalität gilt nicht bloß von unseren Ideen, sondern ebensosehr von unserem Dasein. Setzen wir, daß die Ursache desselben das vollkommenste Wesen nicht ist, so muß ein weniger vollkommenes diese Ursache sein: entweder ich selbst oder meine Eltern oder andere Wesen, es sei nun eines oder mehrere. Wäre ich mein eigener Schöpfer, so würde ich die Macht gehabt haben, mir alle diejenigen Vollkommenheiten zu geben, welche ich vorzustellen die Fähigkeit habe: dann würde ich Gott geworden sein. Ich habe diese Vollkommenheiten nicht, sie standen daher nicht in meiner Macht, ich war nicht mein eigener Schöpfer. Erhalten ist fortgesetztes Schaffen; nur wer schaffen kann, vermag zu erhalten: ich habe nicht die Macht, mich zu erhalten, also hatte ich auch nicht die, mich zu schaffen. Die Dauer meines Daseins steht nicht in meiner, noch in meiner Eltern Hand, darum waren auch sie nicht meine Schöpfer. Als denkendes Wesen, welches ich bin, müßte ich mir jener Machtvollkommenheit, wenn ich sie hätte, bewußt sein; ich bin mir des Gegenteils bewußt, also nicht die Ursache meines Daseins. Es ist ebensowenig denkbar, daß die göttlichen Vollkommenheiten, die ich vorstelle, mehr als eine Ursache haben, denn mit der Einheit würde jenen Ursachen die wahre Vollkommenheit fehlen, sie wären also nicht, was sie sein müßten. Daher bleibt nur übrig, daß ein von uns verschiedenes und einziges Wesen, welches entweder von einem höheren abstammt oder aus sich selbst ist, jene Vorstellung erzeugt hat. Der Fall höherer Abkunft ist zu verneinen, denn dies hieße einen endlosen Regreß der Ursachen setzen, der nicht sein kann, weil es dann nie zur erzeugenden Ursache selbst, also auch nie zur Wirkung käme. Jenes erzeugende Wesen, das von uns verschieden und einzig in seiner Art sein muß, kann nur aus sich selbst sein: es ist Gott. Das Dasein Gottes in diesem Sinne verneinen, hieße unser eigenes Dasein und die Idee Gottes in uns für unmöglich erklären. „Daraus allein, daß ich bin und die Idee eines vollkommensten Wesens oder Gottes habe, folgt mit völliger Klarheit, daß Gott auch existiert.“[1]

[1] Med. III. pg. 45—51. (Übers. S. 102—108.)

2. Die Gottesidee als angeborene Idee.

Wir haben diese Idee empfangen, und da sie uns nicht durch die Sinne noch sonst wie vermittelt ist, so haben wir sie unmittelbar von Gott selbst, sie ist uns ursprünglich gegeben oder angeboren: Gott hat sie uns als seinem Werke eingeprägt, „wie das Zeichen des Künstlers". Dieses Zeichen ist hier nicht von dem Werke verschieden, sondern das Werk selbst: Gott ist nicht bloß die Ursache, sondern das Urbild unseres Daseins. „Weil Gott mich geschaffen hat", sagt Descartes, „deshalb allein glaube ich, daß ich nach seinem Bilde gemacht und ihm ähnlich bin. In dieser Ebenbildlichkeit besteht die Idee Gottes. Dieses Ebenbild bin ich. Darum erkenne ich die Idee Gottes durch dasselbe Vermögen als mich selbst. Wie ich den Blick des Geistes in mein Inneres kehre, sehe ich nicht bloß, daß ich ein mangelhaftes, abhängiges Wesen bin, welches nach höherer Vollkommenheit, nach Größerem und Besserem ins Endlose trachtet, sondern ich sehe zugleich, daß jenes Urwesen, von dem ich abhänge, alle Vollkommenheiten in sich enthält, nicht der Möglichkeit nach als Ziel endlosen Strebens, sondern in Wirklichkeit auf unendliche Weise. Ich erkenne das Dasein Gottes. Die zwingende Gewalt des Beweises liegt darin, daß ich zu der Einsicht genötigt bin: ich selbst mit der Idee Gottes in mir könnte unmöglich existieren, wenn nicht in Wahrheit Gott wäre, ich meine den Gott, welchen ich vorstelle, der alle die Vollkommenheiten hat, die ich nicht begreifen, sondern gleichsam nur von fern mit meinen Gedanken berühren kann, der jede Art der Unvollkommenheit von sich ausschließt."[1]

3. Die Beweisgründe ontologischer und anthropologischer Art.

Um das Dasein Gottes zu begründen, hat Descartes mehrere Beweise geführt und unterschieden; man behandelt ihn zu oberflächlich, wenn man, wie gewöhnlich geschieht, bloß den ontologischen hervorhebt. Wir wollen erst den Inhalt dieser Beweise, dann ihre Ordnung, zuletzt ihre tiefsten Beweggründe untersuchen.

Die Regel der Gewißheit erklärte: alles klar und deutlich Erkannte ist wahr. Nun erkenne ich in der bloßen Idee Gottes klar und deutlich dessen Existenz, die demnach zweifellos feststeht: dies ist der Schluß vom Begriff der Sache auf das Dasein derselben, das sogenannte ontologische Argument, welches Anselm in die scholastische Theologie eingeführt hat. Die Idee Gottes ist in uns als eine Tat-

[1] Méd. III. pg. 51—52. (Übers. S. 108—109).

sache innerer Erfahrung gegeben, sie ist ein Faktum in unserer Vorstellungswelt, das nicht durch uns, sondern nur durch Gott selbst bewirkt sein kann; also existiert Gott: dieser Beweis schließt von der Tatsache auf die Ursache, er wird «a posteriori» geführt und darf deshalb als ein Erfahrungsbeweis gelten.

Die Tatsache unseres Daseins und der Idee Gottes in uns läßt sich so aussprechen: wir existieren und sind mit der Vorstellung eines vollkommensten Wesens begabt. Da wir nicht selbst die Ursache unseres Daseins sein können, so muß dieselbe ein solches von uns verschiedenes Wesen sein, welches alle die Vollkommenheiten, die wir vorstellen, besitzt, weil es sonst nicht imstande wäre, uns mit der Idee derselben zu erzeugen: daher existiert dieses vollkommenste aller Wesen oder Gott. Dieser Beweis schließt von der Natur des Menschen, sofern dieselbe unvollkommen ist und Vollkommenheit vorstellt, auf das Wesen und Dasein Gottes: in ihm sind die beiden vorhergehenden Argumente, das ontologische und empirische, vereinigt. Wir nennen diesen Beweis den anthropologischen und fügen hinzu, daß ohne denselben das ontologische oder metaphysische Argument im Geiste unseres Philosophen nicht verstanden und gewürdigt werden kann: er ist der eigentliche cartesianische Beweis vom Dasein Gottes.

Es ist bemerkenswert, in welcher Ordnung Descartes seine Beweisgründe entwickelt. Wo er uns in seinen methodischen, die Wahrheit suchenden Ideengang einführt und darum in seiner Darstellung analytisch verfährt, läßt er aus dem anthropologischen Argument das ontologische hervorgehen, wie in der Schrift von der Methode und in den Meditationen: dort in aller Kürze, hier in aller Ausführlichkeit. Wo er dagegen die gefundenen Wahrheiten in synthetischer Ordnung vorträgt, gibt er erst den ontologischen, dann den anthropologischen Beweis, wie namentlich in dem geometrischen Abriß der Meditationen, welcher in seiner Erwiderung auf die zweiten Einwürfe enthalten war, und in den Prinzipien. In den Meditationen stützt er die ganze Kraft des Beweises zunächst auf das anthropologische Argument und entwickelt erst weit später, indem er noch einmal zur Gottesidee zurückkehrt, den ontologischen Beweis.[1]

[1] Disc. IV. pg. 33—36. (Übers. S. 32—34). Méd. III. pg. 45—51. (Übers. S. 102—108). Méd. V. pg. 65—68. (Übers. S. 123—126). Obj. et Rép. Propos. I—III. (Oeuvres VII. pg. 166—169. Übers. S. 159—161). Princ. I. 18—22. (Übers. S. 172—174).

4. Der anthropologische Beweis als Grundlage des ontologischen.

Der ontologische Beweis Descartes' ist trotz seiner Parallele mit dem scholastischen von dem letzteren grundverschieden; dieser Unterschied ist so wichtig, daß die gewöhnliche Nichtbeachtung desselben einer völligen Nichteinsicht der Lehre unseres Philosophen gleichkommt. Descartes mußte überzeugt sein, daß die Einwürfe, welche den scholastischen Beweis erschüttern, den seinigen nicht treffen, denn er hat diese Einwände gekannt und in der fünften Meditation ausführlich behandelt. Wir wollen zunächst die Fehler des gewöhnlichen ontologischen Arguments hervorheben.

Aus der bloßen Idee Gottes soll die Existenz desselben ebenso einleuchtend folgen, wie aus dem Begriffe des Dreiecks, daß die Summe seiner Winkel gleich zwei rechten ist, und aus dem Begriffe des Kreises die Gleichheit der Radien. So wenig wir einen Berg ohne Tal vorstellen können, so wenig läßt sich Gott ohne Dasein denken; so notwendig Berg und Tal verbunden sind, so untrennbar sind Begriff und Existenz Gottes. Entweder ist er das vollkommenste Wesen oder er ist überhaupt nicht; denn das vollkommenste Wesen wäre nicht, was es ist, wenn ihm etwas fehlte, und zwar nicht weniger fehlte als die Realität selbst. Hier erhebt sich sogleich folgender Einwurf: unsere Idee Gottes ist eine Vorstellung, wie jede andere, es ist nicht einzusehen, daß von dieser Vorstellung gelten soll, was von keiner anderen gilt: daß nämlich die gedachte Existenz schon die wirkliche ist. In jedem anderen Falle ist das vorgestellte Objekt nur möglich, nicht wirklich; Gott allein macht nach der Ansicht des ontologischen Beweises eine Ausnahme: er existiert, weil ich ihn denke. Wenn ich ihn aber nicht denke? Steht nicht mein Denken in meiner Macht? Sind nicht meine Gedanken willkürlich? Es hinge dann von mir ab, ob es einen Beweisgrund für das Dasein Gottes geben soll oder nicht! Man muß daher als die erste Bedingung der Möglichkeit eines ontologischen Beweises fordern, daß die Idee Gottes in uns kein willkürlicher, sondern ein notwendiger, mit unserem Wesen untrennbar verbundener Gedanke ist. Wenn sich diese Notwendigkeit nicht aus dem Wesen des Menschen begründen läßt, so ist der ontologische Beweis schon in seinem ersten Ausgangspunkte verfehlt und hinfällig, denn ihm fehlt jeder solide Boden, auf dem er ruht. Hieraus erhellt, daß er anthropologisch begründet und gerechtfertigt sein will.

Indessen sind wir, selbst wenn jene erste Bedingung erfüllt ist,

noch lange nicht am Ziele. Die Idee Gottes in uns sei notwendig. Folgt daraus schon die Existenz Gottes? Wenn wir genötigt sind, das vollkommenste Wesen vorzustellen, so müssen wir dasselbe freilich als wirklich denken, aber ist denn die gedachte Wirklichkeit schon die reale? Ist die Existenz in meiner Vorstellung auch die Existenz außerhalb und unabhängig von derselben? Es ist nicht einzusehen, wie mein Vorstellen und Denken jemals über sich selbst hinausgehen und die Realität eines Wesens jenseits aller vorgestellten und vorstellbaren Objekte bezeugen soll. Solange daher die Idee Gottes nur meine Vorstellung ist, erzeugt durch mein Denken, wie notwendig immer dieses Denken sein mag, solange ist auch die Existenz Gottes nur meine Idee. Die gedachte Existenz ist und bleibt nur eine mögliche; die von mir und meiner Vorstellung unabhängige Wirklichkeit ist auf bloß ontologischem Wege schlechterdings nicht erweisbar. Soll die Idee Gottes in mir das Dasein Gottes beweisen, so muß sie mehr als bloß meine Vorstellung sein, sie muß die Existenz Gottes nicht bloß vorstellen, sondern in einem gewissen Sinne selbst sein. Setzen wir den Fall, daß diese Idee, die ich habe, Gottes selbsteigene Wesensäußerung, seine unmittelbare Wirkung wäre und als solche sich mir ankündigte: dann allerdings wäre sie der direkte Beweis göttlicher Ursächlichkeit, also göttlichen Daseins. Wie aber darf ich eine Idee, welche ich als meine Vorstellung, als eine unter anderen vorfinde, als Wirkung Gottes betrachten? Und nicht genug, daß ich sie als solche betrachten darf, vielmehr soll ich sie gar nicht anders ansehen können. So gewiß als ich selbst bin, so gewiß soll diese Idee nicht mein Produkt, sondern die Wirkung Gottes in mir sein. Dies ist nun der zu beweisende Punkt, auf den in der Gotteslehre Descartes' geradezu alles ankommt. Wenn sich beweisen ließe, daß die Idee Gottes in uns 1. notwendig ist, 2. unmöglich unsere Wirkung sein kann, so würde der fragliche Punkt festzustellen sein.

Es müßte gezeigt werden, daß ein unvollkommenes Wesen, wie das unsrige, nicht imstande ist, die Vorstellung des vollkommenen zu erzeugen. In jedem Fall müßte die Selbsterkenntnis unserer Unvollkommenheit und Ohnmacht, also die Erforschung des eigenen Wesens, unsere Selbstprüfung der erste Schritt auf dem Wege zur Gotteserkenntnis sein. Nicht bloß der erste Schritt, auch das Licht auf diesem Wege! Dieses Licht, welches die Gotteslehre Descartes' und ihr ontologisches Argument allein erleuchtet, fehlt dem scholastischen Beweise

gänzlich. In dem letzteren ist die Hauptsache, daß wir ein vollkommenes Wesen vorstellen; in dem Beweise Descartes' ist die Hauptsache, daß wir eine Vollkommenheit vorstellen, die wir selbst nicht haben, und weil wir sie nicht haben. Darum geht bei ihm der ontologische Beweis an der Hand des anthropologischen, der sich auf die menschliche Selbsterkenntnis gründet. Wenn aus der menschlichen Natur einleuchtet, daß sie genötigt ist, ein vollkommenes Wesen vorzustellen, dann allein hat der ontologische Beweis einen sicheren Ausgangspunkt; wenn ebenso aus der menschlichen Natur einleuchtet, daß die Gottesidee nicht ihr Werk, sondern die Betätigung und Wirkung Gottes in ihr ist, dann allein hat jener Beweis ein erreichbares Ziel.

Die Bedingungen, die unsere Gottesidee haben muß, um für das Dasein Gottes beweiskräftig zu sein, sind demnach ihre notwendige oder ursprüngliche Konzeption und ihre göttliche Herkunft: beide faßt Descartes in den Ausdruck der „angeborenen Idee" zusammen. Nicht aus der bloßen Idee Gottes wird dessen Dasein erschlossen, sondern aus der angeborenen Idee, die als Betätigung oder Wirkung Gottes ein Ausdruck ist des göttlichen Daseins in uns. Aus dieser uns angeborenen Idee Gottes seine Existenz folgern, heißt demnach soviel als aus dem Dasein Gottes in uns das Dasein Gottes erkennen. Dies ist kein vermittelter Schluß, sondern ein unmittelbarer, kein Syllogismus, sondern eine einfache Gewißheit, es wird von dem Begriff Gottes zu dem Dasein desselben nicht als zu etwas Neuem fortgeschritten, sondern in dem Begriff wird das Dasein entdeckt, nicht als ein Merkmal unter anderen, sondern dieser Begriff ist göttliches Wirken und Dasein selbst. Die Erkenntnis des letzteren ist daher durch keine Mittelglieder bedingt, sondern eben so intuitiv wie unsere Selbstgewißheit; beide sind gleich einleuchtend und gleich gewiß. Wie aus dem «Cogito» unmittelbar «sum» folgt, ebenso folgt aus «Deus cogitatur» unmittelbar «Deus est». Ebenso gewiß, als ich bin, ist ein Wesen außer mir; ebenso gewiß, als ich weiß, daß ich bin, weiß ich jetzt, daß ich nicht allein bin, daß außer und unabhängig von mir noch ein anderes selbständiges Wesen existiert. In dem «Cogito, ergo sum» war der Geist gleichsam monologisch in sich versunken, er hatte sich von der Betrachtung der äußeren Dinge abgewendet und aus seiner Innenwelt zunächst keine andere Gewißheit als die seines eigenen Daseins gewonnen. In der Musterung seiner Ideen entdeckt sich eine, die alle anderen übertrifft und gleich auf den ersten Blick

ihre höhere Abkunft verrät; während alle übrigen Vorstellungen dem einsamen Denker immer wiederholen: „Du bist, ich bin nur ein Spiegel deines Wesens, eine Wirkung deines Vermögens!", verkündet ihm diese allein: „Ich bin, ich spiegele in dir ein anderes und weit besseres Wesen als du selbst, und bin darum nicht aus dir, sondern aus meinem Urbilde entsprungen!" Bei allen übrigen Objekten bezeugt die Tatsache meiner Vorstellung die Möglichkeit ihrer Existenz, bei diesem allein die Notwendigkeit derselben; bei allen übrigen ist Begriff und Sache, Wesen und Dasein, «essentia» und «existentia» zweierlei, hier allein sind beide ein und dasselbe.

III. Selbstgewißheit und Gottesgewißheit.

1. Die Gewißheit der eigenen Unvollkommenheit.

Der Satz: «Deus cogitatur, ergo Deus est» soll ebenso gewiß sein als der Satz: «Cogito, ergo sum». Die Methode fordert die deduktive Verknüpfung der Wahrheiten; darum muß zwischen jenen beiden Sätzen ein unmittelbarer Zusammenhang sein und einleuchten, und da das «Cogito» feststeht, so will dieses zunächst als der Grund des «Deus cogitatur» begriffen werden. Unsere Vorstellung Gottes ist notwendig, wenn sie in der unseres eigenen denkenden Seins unmittelbar enthalten und durch dieselbe gegeben ist, wenn unser Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein zwei Seiten einer und derselben Anschauung bilden, die so genau zusammengehören, wie rechts und links, oben und unten. Dieser Zusammenhang zwischen «Cogito» und «Deus cogitatur», zwischen Selbstgewißheit und Gottesgewißheit ist der zu beweisende und zu erleuchtende Punkt, ohne welchen die Lehre Descartes' unverstanden bleibt.

Diese Lehre darf nicht, wie es gewöhnlich geschieht, so genommen und dargestellt werden, daß sie zuerst eine Methode verspricht, dann ihr Versprechen nicht hält, sondern von dem Satze der Selbstgewißheit auf den der Kausalität und weiter auf den ontologischen Beweis vom Dasein Gottes springt, aus dem Wesen Gottes einige Eigenschaften, darunter die Wahrhaftigkeit ableitet und nun guten Mutes an die Erkenntnis der Dinge geht. Wenn es sich mit dem Ideengange Descartes' auf diese Art verhielte, dann gäbe es darin keinen methodischen Fortschritt, und Epistemons Einwurf würde gelten: daß man mit dem Satz der Selbstgewißheit nicht von der Stelle rücke. „In der Tat, eine schöne Erkenntnis! Ihr habt die Methode, alles zu bezweifeln, um ja nicht zu straucheln, und trippelt darum auf demselben Punkte

herum, ohne je einen Schritt vorwärts zu kommen!“ Epistemon sagt, was Descartes ihn sagen läßt! Der Philosoph kannte diesen Einwurf.[1]

Um den methodischen Fortschritt von der Selbstgewißheit zur Gottesgewißheit zu entdecken, muß man den Ausdruck der ersten, das «Cogito» oder «sum cogitans», genau in dem Sinne nehmen, in welchem der Philosoph diesen Satz findet und feststellt. Das Wahrheitsbedürfnis fordert die Selbstprüfung, die in der Einsicht besteht, daß wir uns in so vielen Fällen wirklich, darum möglicherweise stets täuschen, daß wir keinen Grund haben, eine unserer Ansichten für wahr zu halten, vielmehr in einem Zustande durchgängiger Unsicherheit sind und die Wahrheit völlig entbehren. Auf diese Selbsterkenntnis gründet sich jener umfassende Zweifel, der die Möglichkeit der Täuschung ohne Ausnahme einräumt und deutlich erkennt, daß uns die Wahrheit fehlt. Der cartesianische Zweifel ist nichts anderes als die Gewißheit dieses Mangels, dieser unserer durchgängigen intellektuellen Unvollkommenheit. In einem und demselben Akt offenbart uns der Zweifel unsere denkende Natur und unsere mangelhafte Intelligenz. Nicht umsonst folgt das «Cogito, ergo sum» unmittelbar aus dem «De omnibus dubito». Das Wesen, dessen Existenz mir unmittelbar einleuchtet, bin ich selbst; das Wesen, an dessen Wahrheitsbesitz ich durchgängig zweifle, an dessen intellektueller Herrlichkeit ich ganz irre geworden, bin ich selbst. Wer in dem cartesianischen «Cogito», diesem selbstgewissen Ausdruck des eigenen Denkens, nicht zugleich (was den vorhandenen Denkzustand betrifft) das Selbstbekenntnis des eigenen und völligen intellektuellen Elends findet, der weiß nicht, was jener Satz bedeutet, und kennt weder sein Thema noch seine Herkunft. Die Selbstgewißheit des eigenen denkenden Seins stammt aus dem Zweifel und ist von der Überzeugung des eigenen erkenntnislosen, der Wahrheit bedürftigen und ermangelnden Denkens durchdrungen.

Die eigene Unvollkommenheit erkennen, heißt Vollkommenheit erstreben und darum vorstellen. Die Idee des Vollkommenen ist daher notwendig und unmittelbar mit dem Akte verbunden, ja in demselben enthalten, der uns der eigenen Unvollkommenheit gewiß macht. Eben darin besteht der tiefe und jetzt einleuchtende Zusammenhang zwischen dem cartesianischen «Cogito» und «Deus cogitatur».[2]

---

[1] Rech. de la vérité. Oeuvres X. pg. 525. — [2] Über diesen Fortschritt im Ideengange Descartes' vgl. Disc. de la méth. IV. pg. 33. (Übers. S. 32).

2. Die Idee des Vollkommenen und deren Ursprünglichkeit.

So notwendig wie die Vorstellung meiner selbst, ist die Idee Gottes; so notwendig wie die Gewißheit meines eigenen unvollkommenen Wesens, ist die Vorstellung des vollkommenen. Diese Vorstellung ist notwendig und von unserem eigensten Denken unabtrennbar; daraus folgt noch keineswegs die Existenz des vollkommensten Wesens. Im Gegenteil erheben sich von dem gewonnenen Punkt aus gegen diese Folgerung eine Reihe Zweifel. Gilt das Vollkommene als Ziel unseres Strebens, so kann es, wie notwendig immer ein solches Ziel vorgestellt werden möge, nichts weiter sein als Idee in uns und durch uns. Mit unseren Kräften zugleich erkennen wir deren Mängel und Schranken; indem wir in Gedanken jene steigern und von diesen absehen, kommen wir auf der bekannten «via eminentiae» zu der Vorstellung eines vollkommensten Wesens, das nichts anderes ist, als unser eigenes unvollkommenes mit Weglassung alles dessen, was die erste Silbe bedeutet. Eben darum, weil die Idee des Vollkommenen aus dem Bewußtsein der unvollkommenen Menschennatur hervorgeht, ist sie ein bloßes Gebilde der letzteren, sie ist nur Idee, aber nicht Gott, und der anthropologische Beweisgrund, der den ontologischen zu stützen versprach, scheint denselben erst recht zu erschüttern.

Es ist richtig, daß aus der Idee des Unvollkommenen, wenn wir die Privationen weglassen, die des Vollkommenen erzeugt und ins Bewußtsein erhoben werden kann. Nur ist damit das Problem nicht gelöst, sondern auf die Frage hingewiesen: wie entsteht die Idee des Unvollkommenen? Wie kommen wir zu der Einsicht der eigenen Unvollkommenheit? Ein anderes ist unvollkommen sein, ein anderes erkennen, daß man es ist. Im ersten Fall ist die Unvollkommenheit der Zustand, in dem ich befangen bin, im zweiten der Gegenstand, den ich mir klar mache. Diese Einsicht zum wenigsten ist nicht unvollkommen, sondern ebenso vollkommen als wahr. Daß ich im Zustande der Selbsttäuschung befangen bin, ist ein unzweifelhafter Beweis meiner Mängel; daß ich die Schranken dieses Zustandes durchbreche und meine Selbsttäuschung einsehe, ist ein unzweifelhafter Beweis einer in mir vorhandenen Vollkommenheit, ohne welche ich im Dunkel der Täuschung beharren und die Idee meiner Unvollkommenheit mir nie aufgehen würde.

Wenn es sich um die Schätzung eines Kunstwerks handelt, so weiß jeder, daß es der Kunstkenner ist, dem die Mängel desselben auf das klarste einleuchten, weil er mit den Vollkommenheiten vertraut ist,

welche die Kunst besitzt und die Natur dieses Kunstwerks fordert. Für den Idioten gibt es keine Mängel; entweder findet er alles gut oder tadelt ins Blaue. Unvollkommenheiten sieht nur der Kenner, sie sind nur im Lichte des Vollkommenen erkennbar; dieses Licht erleuchtet jene «via eminentiae», auf welcher der Mensch die Idee des Vollkommenen erst zu finden glaubt; es ist kein Wunder, daß er sie findet, da er sie hatte und haben mußte, als er seine eigene Unvollkommenheit einsah. Ohne Wahrheit kein Wahrheitsbedürfnis, keine Selbstprüfung, kein Irrewerden an uns selbst und allen unseren Vorstellungen, kein Zweifel, keine Selbstgewißheit, kein «Cogito, ergo sum».

3. Die Ursprünglichkeit, Realität und Wahrhaftigkeit Gottes.

Jetzt kehrt sich das Verhältnis um, und was die Folge zu sein schien, ist in Wahrheit der Grund: aus der Idee des Vollkommenen stammt die des Unvollkommenen, jene ist ursprünglicher als diese, also auch ursprünglicher als die Erkenntnis unserer eigenen Unvollkommenheit, unseres eigenen denkenden Seins. In unserer Gottesgewißheit wurzelt unsere Selbstgewißheit. Die Idee Gottes ist nicht bloß eine unter anderen, sondern einzig in ihrer Art, weil von ihr alles Licht ausgeht, sie ist nicht bloß ebenso klar und einleuchtend als die Vorstellung unseres eigenen Wesens, sondern weit klarer, weil sie diese Vorstellung erst erleuchtet: „sie ist unter allen Ideen, die wir haben, die hellste und deutlichste, darum die wahrste".[1] Dieser Satz Descartes' ist erst jetzt verständlich.

Wie aber die Ursprünglichkeit der Idee Gottes, ihre Unabhängigkeit von unserem Denken und Sein, ihre Ursächlichkeit in Rücksicht auf unsere Selbsterkenntnis einleuchtet, so ist damit die Realität Gottes von selbst klar. Es ist bewiesen, daß die Idee des Vollkommenen, ursprünglich wie sie ist, nicht bloß eine Idee ist, sondern Gott. Ohne Wirklichkeit Gottes keine Idee Gottes, keine Idee des Vollkommenen in uns, keine Einsicht unserer eigenen Unvollkommenheit, kein «De omnibus dubito», kein «Cogito, ergo sum». In diesem Zusammenhange erkennen wir den Ideengang Descartes' in seiner methodischen Bündigkeit.

Und nicht bloß daß Gott ist, erscheint jetzt über jeden Zweifel erhaben (weil die Existenz und Idee Gottes überhaupt erst den wahren Zweifel ermöglicht), sondern auch, was er ist. Die Idee, welche uns den Zustand unserer eigenen intellektuellen Unvollkommenheit auf das hellste erleuchtet, kann nichts anderes sein als die intellektuelle

[1] Méd. III. pg. 281—282. (Übers. S. 45—46).

Vollkommenheit selbst, mit der sich keine Art des Mangels verträgt. Dieser Gott ist darum die absolute Wahrheit und Wahrhaftigkeit selbst, die mit der Täuschung auch die Absicht zu täuschen von sich ausschließt.[1] Damit ist das letzte und schwerste Bedenken gehoben, welches bei unserer Selbstprüfung der Möglichkeit einer wahren Erkenntnis in den Weg trat. Jetzt weiß ich, daß kein Dämon mich in eine Scheinwelt gebannt und mit undurchdringlicher Blindheit geschlagen hat. Wäre ich vom Wahne wie von einem dunklen labyrinthischen Kerker ohne Ausweg gefangen gehalten, so könnte ich nicht einmal zweifeln, denn schon der Zweifel beweist, daß ich die Täuschung erkenne und mir etwas inwohnt von dem untrüglichen Licht. Jetzt ist der Zweifel gelöst: die Erkenntnis der Dinge ist möglich, meine Vorstellungen sind keine Trugbilder, die Dinge sind so, wie ich sie vorstelle, wenn ich sie in jenem untrüglichen Licht betrachte, d. h. wenn ich sie klar und deutlich erkenne.

Nachdem wir so die Gotteslehre Descartes' in ihrem wahren Zusammenhange kennen gelernt, wird man einsehen müssen, daß die Sätze von der Idee, der Realität und der Wahrhaftigkeit Gottes nicht erbauliche Versicherungen sind, sondern Prinzipien, welche die Erkenntnis begründen und das weitere System tragen.

Fünftes Kapitel.

Der Ursprung des Irrtums. Verstand und Wille. Die menschliche Freiheit.

I. Der Irrtum als Willensschuld.

1. Die Tatsache des Irrtums.

Die Möglichkeit der Erkenntnis steht fest. Mit dieser Gewißheit erhebt sich ein neuer, dem ersten entgegengesetzter Zweifel, denn die Möglichkeit der Erkenntnis scheint in einer Weise begründet zu sein, die den Irrtum ausschließt. Zuerst war nichts einleuchtender als unser Irrtum, jetzt ist nichts rätselhafter. Wenn unser denkendes Wesen aus dem Urquell des Lichts und der Wahrheit stammt, wenn wir nicht unter die Macht der Täuschung gebannt sind, und die Welt, die wir vorstellen, kein Trugbild ist, sondern wahrhaft wirklich: woher dann die Möglichkeit der Täuschung und jener Zustand der Verblendung, worin wir uns in der Tat befinden? Der Grund derselben kann nicht in Gott, auch nicht in der Natur unserer Vorstellungen,

[1] Méd. III. pg. 45—46. IV. 52. (Übers. S. 109, 111). Princ. I. § 29. (Übers. S. 177).

also nur in uns selbst gesucht werden. Nicht wir werden getäuscht, sondern wir täuschen uns selbst. Aller Irrtum ist Selbsttäuschung. Die Frage ist: worin diese Selbsttäuschung besteht, und aus welcher Quelle sie herrührt?[1]

Es ist schon früher gezeigt worden, daß in dem bloßen Zustande unserer Vorstellung noch kein Irrtum stattfindet und die Möglichkeit des letzteren erst mit dem Urteil eintritt, welches unsere Vorstellungen für Zustände oder Eigenschaften der Dinge außer uns erklärt.[2] In einem Urteil solcher Art wird der Irrtum vollzogen oder geäußert, aber dieser Ausdruck des Irrtums ist nicht dessen Quelle. Was im Urteile behauptet wird, ist entweder wahr oder falsch; eine wahre oder falsche Behauptung ist noch nicht mein Irrtum. Erst dann habe ich geirrt, wenn ich ein wahres Urteil für falsch, ein falsches für wahr, ein zweifelhaftes für gewiß, ein sicheres für unsicher halte. Ein wahres Urteil für falsch halten, heißt dasselbe verneinen, ein falsches für wahr halten, heißt dasselbe bejahen; wenn ich ein zweifelhaftes Urteil für gewiß und ein gewisses für zweifelhaft ansehe, so verneine ich im ersten Fall die Unsicherheit, im zweiten die Sicherheit desselben. Hieraus erhellt, daß nicht im Urteil als solchem, sondern in unserer Annahme oder Verwerfung, in unserer Bejahung oder Verneinung des Urteils der eigentliche Irrtum besteht und daher die Quelle desselben nur in unserem Vermögen des Bejahens oder Verneinens, des Annehmens oder Ablehnens enthalten sein kann.

Dieses Vermögen fordert eine nähere Bestimmung. Wenn wir jedes wahre Urteil zu bejahen, jedes falsche zu verneinen gezwungen wären, so könnten wir nicht irren. Daher kann der Irrtum nur aus einem solchen Vermögen des Bejahens oder Verneinens entstehen, welches jeden Zwang von sich ausschließt und völlig von unserem Belieben abhängt. Dieses unbedingte und freie Vermögen, dasselbe ebensowohl zu bejahen als zu verneinen, ist der Wille oder die Wahlfreiheit (Willkür). Das Urteil ist Sache des Verstandes, die Bejahung oder Verneinung desselben ist Sache des Willens: der Irrtum besteht darin, daß wir dem wahren Urteil das falsche vorziehen, daß wir das letztere lieber wollen; er ist nur dadurch möglich, daß die Wahl zwischen beiden völlig in unserer Macht liegt. Es ist demnach klar, daß im Irrtum die beiden Vermögen des Verstandes und Willens zusammenwirken, indem kraft seiner Freiheit der Wille den Irrtum

[1] Méd. IV. pg. 52—53. (Übers. S. 110—111). — [2] S. vor. Kp. S. 309—310.

durch den Verstand verschuldet oder, was dasselbe heißt, indem der Wille den Verstand von der Bahn der Erkenntnis ablenkt.[1]

2. Wille und Verstand.

Um die Quelle des Irrtums ganz zu erforschen, muß das Verhältnis jener beiden Vermögen näher untersucht werden. Wenn der Wille genötigt wäre, das wahre Urteil zu bejahen, das falsche zu verneinen, das unsichere dahingestellt sein zu lassen, so wäre er an den Verstand gebunden, von demselben beherrscht und geleitet, in seiner Tragweite ebenso beschränkt wie dieser. So verhält es sich, wie schon dargetan, keineswegs. Unser Verstand ist beschränkt: es gibt vieles, das in seine Fassungskraft entweder gar nicht oder nur unklar und undeutlich fällt; es gibt nichts, wozu sich der Wille nicht bejahend oder verneinend, annehmend oder ablehnend oder auch indifferent, d. h. weder bejahend noch verneinend verhalten könnte; er reicht daher weiter als der Verstand, er erstreckt sich auf das Erkannte ebensowohl als auf das Nichterkannte und kann sich zu dem einen wie zu dem anderen sowohl bejahend als auch verneinend verhalten. „Der Wille ist daher größer als der Verstand."

Er ist nicht bloß größer, sondern da er sich auf alles erstreckt, während dieser in seiner Erkenntnis sich auf eine bestimmte Sphäre eingeschränkt findet, so ist der Wille unbeschränkt, während der Verstand beschränkt ist. Diese unbedingte Willensgröße ist unsere Freiheit und Gottähnlichkeit. „Der Wille oder die Willensfreiheit", sagt Descartes, „ist unter allen das einzige Vermögen, das nach meiner Erfahrung so groß ist, daß ich mir ein größeres nicht vorstellen kann. Dieses Vermögen ist es vorzugsweise, kraft dessen ich das Ebenbild Gottes zu sein glaube." Wenn aber Wille und Verstand sich so zueinander verhalten, daß dieser einer natürlichen Schranke unterliegt, während jener völlig frei ist, so leuchtet ein, daß keines der beiden Vermögen, für sich genommen, die Quelle des Irrtums sein kann: nicht der Verstand allein, denn er ist als unser natürliches (von Gott abhängiges) Erkenntnisvermögen untrüglich; nicht der Wille allein, denn er ist als unser unbedingtes Freiheitsvermögen im eigentlichen Sinne des Worts göttlich.[2]

Jenes Zusammenwirken beider Vermögen, wodurch der Irrtum zustande kommt, muß demnach darin bestehen, daß der menschliche

[1] Méd. IV. pg. 56. (Übers. S. 113—114).

[2] Méd. IV. pg. 56—58. (Übers. S. 114—116). Princ. I. 34—38. (Übers. S. 179).

Wille kraft seiner Freiheit den Verstand verkehrt und das untrügliche Licht in ein Irrlicht verwandelt. Der Irrtum kann nichts anderes sein als verschuldeter Unverstand. Diese Erklärung ist zu verdeutlichen.

3. Der verschuldete Unverstand.

Vermöge seiner Unbeschränktheit erstreckt sich der Wille sowohl auf das Erkannte als auf das Nichterkannte, auf die erleuchtete und auf die dunkle Verstandessphäre; kraft seiner Freiheit kann er das eine wie das andere sowohl bejahen als auch verneinen. Wenn er aber unabhängig von der klaren und deutlichen Erkenntnis bejaht oder verneint, so handelt er grundlos, d. h. er urteilt unbegründet und irrt darum in jedem Fall, gleichviel wie er urteilt, gleichviel welches Urteil er bejaht oder verneint. Der Irrtum reicht daher weiter, als wir zunächst bestimmt hatten. Auch die Bejahung eines wahren Urteils ist ein Irrtum, wenn sie grundlos stattfindet. Ich bejahe das Urteil, ohne es zu wissen, daß und warum es wahr ist, ich urteile im Dunkeln, tappe durch Zufall in die Wahrheit und verhalte mich zu der letzteren, wie das blinde Huhn zum Korn. Wollte ich wahr gegen mich selbst sein, so müßte ich bekennen: ich weiß nicht, wie es mit der Sache steht, ich bin im Unklaren und lasse von mir aus jede sachliche Behauptung dahingestellt. Sobald ich aber urteile, bilde ich mir eine Gewißheit ein, die ich nicht habe, ich täusche mich also selbst, d. h. ich irre. Oder ich will eine Gewißheit zur Schau tragen, die mir fehlt, und von der ich weiß, daß sie mir fehlt, ich täusche also andere, d. h. ich betrüge. Ist das bejahte Urteil seinem Inhalte nach falsch, so ist der offenbare Irrtum ein doppelter, zugleich sachlich und persönlich, ich täusche mich in der Sache und zugleich über mich selbst. Um das frühere Beispiel zu wiederholen: es ist kein Irrtum, daß ich die Sonne als bewegte Scheibe vorstelle; ich irre, sobald ich urteile, daß die Sonne eine bewegte Scheibe ist. Ich irre sachlich und persönlich, wenn ich das geozentrische System bejahe; ich irre, wenn ich ohne Einsicht in die Gründe dieses System verneine und das entgegengesetzte für wahr halte.

II. Der Wille zur Wahrheit.

1. Die Verhütung des Irrtums.

Der Irrtum besteht in der grundlosen Behauptung, er entsteht aus der Willkür als dem grundlosen Vermögen des Bejahens und Verneinens. In diesem Vermögen liegt zugleich die Macht weder zu bejahen noch zu verneinen, d. h. jede grundlose Behauptung zurückzu-

halten oder, was dasselbe heißt, jeden Irrtum zu vermeiden. Sobald ich wahr gegen mich selbst bin, muß ich den Zustand meiner persönlichen Ungewißheit, den Mangel meiner Einsicht erkennen, und kraft dieser Erkenntnis bin ich imstande, mich jedes Urteils und Scheinwissens zu enthalten. Wenn aber in jedem Fall, wo wir irren, die Möglichkeit nicht zu irren offen stand, so ist jeder Irrtum, in den wir geraten, unsere selbsteigene Tat und Schuld, wir würden nicht irren, wenn unsere Erkenntnis vollkommen wäre, sie ist unvollkommen, diese Unvollkommenheit ist nicht unsere Schuld, sondern Mangel oder Schranke unserer Natur; ohne diesen Mangel gäbe es keine Möglichkeit zu irren, trotz demselben würden wir den Irrtum vermeiden, wenn wir unser Urteil vorsichtig zurückhielten und niemals mehr zu wissen scheinen wollten, als wir in Wahrheit klar und deutlich einsehen: wenn wir in keinem Falle dem begründeten Urteil das unbegründete vorzögen. Diese Wahl macht den Irrtum, unsere Willensfreiheit ermöglicht die Wahl. Der begründeten Urteile sind wenige, der unbegründeten viele, der Schein, mehr zu wissen als man in Wahrheit weiß, ist verführerisch und veranlaßt jenen Mißbrauch der Freiheit, wodurch wir die unbegründeten Urteile den begründeten vorziehen. Jetzt läßt sich genau sagen, was der Verstand und was der Wille zum Irrtum beiträgt: der Beitrag des Verstandes liegt in seiner Schranke, der des Willens in seiner Schuld; die Schranke des Verstandes ist natürlicher, die Schuld des Willens ist sittlicher Mangel: nämlich Mangel an persönlicher Wahrhaftigkeit, echter Selbsterkenntnis und Selbstprüfung.[1]

Aus der gegebenen Erklärung folgt, daß der Irrtum verschuldeterweise eintritt, sobald wir Nichterkanntes als Erkanntes behandeln. Unter das Nichterkannte gehört auch das Unerkennbare. Die Absichten Gottes vermögen wir nicht zu erkennen, darum dürfen wir auch nichts durch diese Absichten erkennen wollen: die teleologische Erklärung der natürlichen Dinge ist daher irrtümlich. „Schon aus diesem Grunde darf jenes ganze Geschlecht der Ursachen, das dem Zweckbegriff entlehnt wird, in der Erklärung der Natur meiner Meinung nach keine Stelle haben, denn ich halte es für tollkühn, nach den Absichten Gottes zu forschen." Hier begegnen sich Descartes und Spinoza, beide verneinen die Geltung des Zweckbegriffes in der Erklärung der Dinge: jener wegen der Unerkennbarkeit, dieser wegen der Unmöglichkeit gött-

[1] Méd. IV. pg. 59—62. (Übers. S. 117—119).

licher Absichten. Der Schritt von der Unerkennbarkeit zur Unmöglichkeit ist nicht groß und in der Richtung des Rationalismus eine notwendige Forderung.[1]

Daß wir irren, ist nicht Gottes Schuld, sondern die unsrige. Soweit unser Wille den Irrtum verursacht, leuchtet schon ein, daß der letztere nicht unter die Werke Gottes gehört. Aber auch die Unvollkommenheit unserer intellektuellen Natur tut der göttlichen Vollkommenheit keinen Abbruch. Diese fordert die Vollkommenheit der göttlichen Werke, die im Ganzen besteht und durch die Mängel der einzelnen Dinge so wenig leidet, daß sie vielmehr daraus resultiert. Die Unvollkommenheit unseres beschränkten Daseins erscheint in Rücksicht auf das Ganze, also auch in Rücksicht auf Gott als Vollkommenheit. „Was, wenn es allein vorhanden wäre, vielleicht mit Recht für sehr unvollkommen gelten müßte, ist, als Teil des Ganzen betrachtet, vielleicht sehr vollkommen.“ Hier treffen sich Descartes und Leibniz. Die Rechtfertigung der Vollkommenheit des Ganzen aus der Unvollkommenheit des Einzelnen bildet den Grundgedanken der leibnizischen Theodizee, wie die Richtigkeit der Zwecke und Zweckbegriffe den der Lehre Spinozas.[2]

2. Die niedere und höhere Willensfreiheit.

Unser Irrtum ist unsere Willensschuld, er ist durch die Willensfreiheit verursacht und durch dieselbe zu vermeiden. Daher müssen wir innerhalb der letzteren gewisse Zustände oder Stufen unterscheiden, je nachdem sie durch ihr Verhalten den Irrtum verschuldet oder vermeidet; es gibt also verschiedene Freiheitsstufen, niedere und höhere, und für die niedrigste muß diejenige gelten, die den Irrtum unmittelbar erzeugt. Dieser besteht in der grundlosen Bejahung oder Verneinung und folgt aus dem grundlosen Verhalten des Willens, d. h. aus der bloßen Willkür, die durch keinerlei Vernunftgründe in der Wahl ihrer Urteile oder Handlungen bestimmt wird. Daher ist die Willensindifferenz die unterste Stufe der Freiheit. Die Freiheit ist um so höher und der Wille um so freier, je klarer die Gründe sind, aus denen er bejaht oder verneint, d. h. je einsichtsvoller er handelt. „Jene Indifferenz aber, die ich erfahre, sobald keinerlei Vernunftgründe mich mehr nach der einen als nach der anderen Seite bewegen, ist die unterste Stufe der Freiheit und beweist nicht deren Vollkommenheit, sondern nur das Nichtvorhandensein der Einsicht. Wenn ich immer

[1] Méd. IV. pg. 55. (Übers. S. 112—113). — [2] Méd. IV. pg. 55—56. (Übers. S. 113).

klar wüßte, was wahr und gut ist, so würde ich niemals in Zweifel sein, was zu urteilen und zu wählen, und mich vollkommen frei, aber nie indifferent verhalten."[1] So unterscheidet sich von der niederen die höhere, von der indifferenten und grundlosen die vernunftgemäße, von der erkenntnislosen und blinden die erleuchtete Freiheit. Durch die letztere allein ist sittliches Handeln möglich. Hier erblicken wir den Grundgedanken der Sittenlehre Descartes'.

3. Die Freiheit vom Irrtum.

An dieser Stelle erhellt sich auf das klarste wieder der Anfang der ganzen Lehre. Um die Blendungen unserer eingewurzelten Selbsttäuschung zu durchschauen, gab es nur ein einziges Mittel: wir mußten an uns selbst irre werden, an der Gültigkeit und Realität aller unserer Vorstellungen zweifeln, uns an diesen Zweifel gewöhnen und diese Selbstprüfung ebenso in uns befestigen, als sich die Selbsttäuschung befestigt hatte. Diese intellektuelle Umwandlung kann nur durch den Willen geschehen: durch den Willen zur Wahrheit. Jetzt sehen wir unserer Selbsttäuschung und dem Zweifel, der sich gegen dieselbe richtet, auf den Grund. Nicht in unseren Vorstellungen liegt der Irrtum, sondern in unseren Urteilen, nicht in den Urteilen als solchen, sondern in deren grundloser Bejahung oder Verneinung, also in einem Willensakt, den zurückzuhalten wir die Freiheit haben. So ist es im letzten Grunde der Wille, welcher den Verstand verdunkelt und uns in Irrtum stürzt; ebenso ist es der Wille, der uns vor dem Irrtume bewahrt und von demselben befreit.

Wir wollen bejahen oder verneinen, ohne gedacht und erkannt zu haben: das ist die Unwahrheit gegen uns selbst, unsere Selbsttäuschung, unser Irrtum. Wir wollen nur bejahen oder verneinen, nachdem wir deutlich erkannt haben: das ist die Wahrheit gegen uns selbst, der Zweifel an der Richtigkeit unserer Vorstellungen, die Einsicht in unser Nichtwissen, der feste Entschluß, zu erkennen, klar und deutlich zu denken und, solange wir im unklaren sind, nicht zu urteilen. Nach diesem Entschluß gleich einem unverbrüchlichen Gesetze zu handeln, ist Sache des Willens und des Charakters. „So erwerben wir die Freiheit, nicht zu irren, wie eine Art Gewohnheit, und hierin besteht die größte und hauptsächlichste Vollkommenheit des Menschen.[2]

[1] Méd. IV. pg. 57—58. (Übers. S. 115—116).
[2] Méd. IV. pg. 61—62. (Übers. S. 119).

Sechstes Kapitel.

Gegensatz zwischen Geist und Körper. Übergang zur Naturphilosophie.

I. Die Substantialität der Dinge.

1. Das Dasein der Körper.

Nachdem die Möglichkeit der Erkenntnis bewiesen und die des Irrtums erklärt ist, muß jetzt zu der Frage geschritten werden: wie es sich mit der Realität der Gegenstände verhält, die wir als Dinge außer uns vorstellen? Der sinnliche Glaube bejaht diese Realität, die Selbstprüfung und der Zweifel haben den Glauben an die Wahrheit der sinnlichen Vorstellung erschüttert. Die Idee Gottes hat mich erkennen lassen, daß ich nicht allein in der Welt bin; aus der Vollkommenheit Gottes sollte einleuchten, daß die Unvollkommenheit meines Daseins zur Vollkommenheit des Ganzen gehört; ich bin unvollkommen, weil beschränkt; ich bin beschränkt, weil ich nicht das Ganze, sondern nur ein Teil desselben, nicht das einzige Wesen außer Gott, sondern nur eines unter anderen bin: also gibt es außer mir noch andere Wesen in der Welt.

Meine Vorstellungen sind wahr, sofern ich mich nicht selbst täusche; die Dinge sind so, wie ich sie vorstelle, wenn ich sie klar und deutlich denke. Sie erscheinen mir als Körper. Ist diese Erscheinung nicht meine Selbsttäuschung? Gibt es in Wirklichkeit Körper?

Gewiß ist, daß die Vorstellung oder das Bild der Körper meinem Geiste gegenwärtig ist, daß ich mir das Dasein derselben einbilde. Wenn mein Denken allein die Ursache dieser Einbildung sein kann oder, was dasselbe heißt, wenn denken und einbilden völlig identisch sind, so ist kein Grund, die Tatsache, daß ich Körper vorstelle, aus einer äußern Ursache zu erklären. Aber das Einbilden ist, wie es scheint, von dem reinen Denken verschieden. Ich erfahre diesen Unterschied, sobald ich mich zu demselben Objekt denkend oder einbildend verhalte; es ist schwierig, ein Tausendeck bildlich vorzustellen, während dasselbe ebenso leicht als ein Dreieck gedacht wird. Da nun das Wesen des Geistes im Denken besteht, so scheint das Vermögen der Einbildung nicht bloß von der geistigen Natur abhängig zu sein, sondern die Verbindung derselben mit der körperlichen zu fordern; es scheint, daß ohne Körper unsere Einbildung der Körper nicht stattfinden könne. Daher soll die Tatsache dieser Einbildung als der Grund gelten, aus welchem das Dasein der Körper einleuchtet. Der ganze Beweis ruht auf der unbewiesenen Voraussetzung, daß Denken und Einbilden verschieden sind

und das letztere etwas anderes ist als eine bloße Modifikation des Denkens. Auf diesem Wege läßt sich das Dasein der Körper im günstigsten Fall wahrscheinlich, aber nie gewiß machen.[1]

Dagegen scheint der gesuchte Beweis mit größerer Sicherheit sich auf die Tatsache unserer sinnlichen Empfindung stützen zu können. Wie sollen ohne die Wirklichkeit der Körper Affekte, wie Lust und Schmerz, Triebe, wie Hunger und Durst, Stimmungen, wie Freude und Trauer, Sensationen, wie Härte und Weichheit, Wärme und Kälte, Farben und Töne, Geruchs- und Geschmacksempfindungen möglich sein? Es ist gewiß, daß wir solche Vorstellungen haben, daß sie unter allen die lebhaftesten und eindringlichsten sind, daß sie ohne unser Zutun kommen, also, wie es scheint, von Dingen außer uns herrühren, daß wir von den letzteren auf keinem anderen Wege als durch unsere sinnlichen Eindrücke Kenntnis erhalten, daher wir diese für den Ausdruck der Dinge selbst, für deren ähnlichste Abbilder halten. Unwillkürlich beziehen wir unsere sinnlichen Vorstellungen auf körperliche Ursachen, wie durch einen Naturinstinkt dazu geleitet; wir betrachten diese Vorstellungen, da sie die ersten sind, die wir haben, als die Elemente aller übrigen und kommen so zu der Ansicht: daß in unseren Verstand alle Ideen durch die Sinne eingehen, und alle sinnlichen Eindrücke durch körperliche Ursachen bewirkt werden. Indessen wissen wir ja, wie sehr wir uns über die Wahrheit unserer sinnlichen Vorstellungen täuschen, nicht bloß im Traum, wo sie gar keine Realität haben, auch im wachen Zustande, wo uns die Wahrnehmung denselben Gegenstand bald so, bald anders erscheinen läßt, bisweilen auch völlig täuscht. Der viereckige Turm erscheint in der Ferne rund; nach einer Amputation wird der Schmerz noch in dem Gliede empfunden, welches dem Leibe fehlt. Das Dasein der Körper läßt sich demnach aus unserer Empfindung ebensowenig gewiß machen, als aus unserer Einbildung.[2]

So viel ist gewiß, daß wir sinnliche Vorstellungen haben, daß diese verursacht sein müssen, und das hervorbringende Vermögen entweder in oder außer uns existiert. In uns könnte es nur der Verstand oder der Wille sein, der die sinnlichen Eindrücke macht; dann müßten die letzteren entweder gedacht oder gewollt werden; sie sind keines von beiden, sie kommen ohne Zutun des Denkens und Wollens, oft sogar

[1] Méd. VI. pg. 71—73. (Übers. S. 129—131).

[2] Méd. VI. pg. 74—77. (Übers. S. 131—134).

gegen den Willen: daher kann die Ursache derselben nicht unser Geist, d. h. nicht wir selbst sein. Also existiert diese Ursache außer uns, entweder in Gott oder in Dingen anderer Natur als Gott und unser eigenes geistiges Wesen. Setzen wir, Gott sei die Ursache unserer sinnlichen Vorstellungen, so müßten dieselben durch ihn entweder unmittelbar oder durch Mittelursachen höherer Art erzeugt sein; sie würden dann auf einem Wege entstehen, der uns völlig verborgen wäre und bliebe, während wir durch unsere Natur selbst getrieben sind, den Ursprung jener Vorstellungen in einer ganz anderen Richtung zu suchen. Der wahre Ursprung bliebe uns dann nicht bloß verhüllt, wir wären darüber nicht bloß mit Blindheit geschlagen, sondern in einer völligen Täuschung befangen, die keine Selbsttäuschung ist, sondern ohne unsere Schuld aus der Beschaffenheit unserer Natur hervorgeht; wir wären dann durch Gott selbst in die Irre geführt, was der göttlichen Wahrhaftigkeit (intellektuellen Vollkommenheit) widerstreitet. Es ist demnach sicher, daß die Ursache unserer Vorstellung der Körper nicht wir, nicht Gott, sondern die Körper selbst sind. So nennen wir die von Gott und Geist verschiedenen Naturen. Die Körper sind. Die nächste Frage heißt: was sind die Körper?[1]

2. Die Substanzen. Gott und die Dinge.

Es leuchtet ein, daß die Körper als Ursache unserer Vorstellung der Körper in Wirklichkeit sind, daß sie unabhängig von unserem Denken existieren und zu ihrem Dasein nicht des unsrigen bedürfen. Ein solches selbständiges Wesen nennt Descartes Substanz. „Ich sage: zwei Substanzen sind in Wahrheit verschieden, wenn jede von beiden ohne die andere sein kann." „Eben darin besteht das Wesen der Substanzen, daß sie sich gegenseitig ausschließen." Diese Bestimmung gilt von der körperlichen und geistigen Natur: jede existiert unabhängig von der anderen, jede ist in dieser Rücksicht Substanz. Nur in dieser Rücksicht. Denn ist die Substanz ein Wesen, das zu seiner Existenz keines anderen bedarf, also vollständig unabhängig ist, so kann streng genommen nur ein solches Wesen substantiell sein, welches selbst von nichts und von dem alles andere abhängt. Wären solcher Substanzen mehrere, so müßten sie sich gegenseitig ausschließen, darum einschränken und bedingen: daher kann das absolut unabhängige Wesen, die Substanz im wahren Sinne des Worts, nur ein einziges Wesen sein.

[1] Méd. VI. pg. 78—80. (Übers. S. 135—137). Zu vgl. oben Kp. IV. S. 323 flgd.

Diese eine Substanz ist Gott. Er ist Substanz im absoluten Sinn, Geist und Körper sind es im relativen; Gott ist unendlich, Geist und Körper dagegen, weil sie sich gegenseitig ausschließen und beschränken, sind endlich. Es gibt demnach zweierlei Substanzen: Gott und die Dinge; jener ist unendliche Substanz, diese sind endliche. Wir können sie nicht zwei Arten der Substanz nennen, denn sie haben keinen gemeinschaftlichen Gattungsbegriff. Ausdrücklich erklärt Descartes: das Wort Substanz dürfe nicht in demselben Sinn (univoce) von Gott und den Dingen gebraucht werden. Gott ist die Ursache aller Dinge. Daher sind Geister und Körper in Rücksicht auf Gott abhängige Wesen, denn sie bedürfen zu ihrem Dasein der Existenz und Wirksamkeit Gottes. Der Begriff der Substanz muß demnach in Rücksicht auf die Welt oder den Inbegriff der endlichen Dinge dahin eingeschränkt werden, daß er solche Wesen bezeichnet, die zu ihrer Existenz bloß Gottes Mitwirkung bedürfen. „Unter der Substanz, welche in keiner Weise eines anderen Wesens bedarf, kann nur eine einzige, nämlich Gott, verstanden werden, alle anderen dagegen können begreiflicherweise nur unter der Mitwirkung Gottes existieren. Daher paßt der Name Substanz nicht «univoce», wie sich die Schule ausdrückt, auf Gott und jene anderen Wesen, d. h. es gibt keine Bedeutung des Wortes Substanz, die von Gott und den Kreaturen gemeinschaftlich gelten könnte."[1]

In dieser Erklärung sind zwei Begriffe folgenreich: die Einheit der Substanz, der gegenüber die Dinge (Geister und Körper) nur uneigentlich Substanzen genannt werden, also eigentlich nicht Substanzen sind, und die Mitwirkung Gottes. Der erste Begriff enthält das Motiv des Spinozismus, der zweite das der okkasionalistischen Lehre.

3. Attribut und Modi.

Die Substanzen sind grundverschieden. Was sie sind, ist nur aus ihren Äußerungen oder Eigenschaften erkennbar; diejenige Beschaffenheit, welche die Wesenseigentümlichkeit der Substanz ausmacht und derselben notwendig zukommt oder inwohnt, heißt Attribut. Das Attribut ist die Qualität, ohne welche die Substanz weder sein noch gedacht werden kann; innerhalb derselben sind verschiedene und wechselnde Bestimmungen möglich; das Attribut bleibt, aber es kann

[1] Obj. et Rép. Def. V—X. Prop. IV. (Oeuvres VII. pg. 161—162, pg. 170. Übers. S. 154, 162). Pr. I. § 51—52. (Übers. S. 186—187).

sich auf mannigfaltige Art gestalten und äußern: diese Arten heißen Modi oder Modifikationen. Substanz und Attribut können ohne Modi, aber diese nicht ohne jene gedacht werden, daher sind die Modi (nicht notwendige, sondern) zufällige Beschaffenheiten der Substanz und heißen in dieser Rücksicht Akzidenzen. So kann der Geist nicht sein ohne Denken, wohl aber ohne dieses oder jenes Objekt einzubilden und zu begehren: das Denken ist das Attribut des Geistes, einbilden und begehren sind Modifikationen des Denkens. Die Figur kann nicht ohne Raum, wohl aber kann der Raum ohne Figur gedacht werden, die Figuren sind Modifikationen des Raums, welcher selbst ein notwendiges Attribut der körperlichen Natur ausmacht. Die Substanz kann nicht ihr Wesen, nur ihre Modi ändern; der Wechsel ihrer Zustände und damit alle Veränderung überhaupt fällt unter den Begriff des Modus. In Gott ist keine Veränderung möglich, darum gibt es in ihm nur Attribute, nicht Modi.[1]

In diesen Begriffen sind alle Arten der Unterschiede enthalten. Diese bestehen entweder zwischen verschiedenen Substanzen oder zwischen Substanz und Attribut, wie zwischen verschiedenen Attributen, oder zwischen Substanz und Modus, wie zwischen verschiedenen Modi: die erste Art des Unterschiedes nennt Descartes real, die zweite rational, die dritte modal. Real z. B. ist der Unterschied zwischen Geist und Körper, rational der zwischen Geist und Denken, Körper und Ausdehnung, Ausdehnung und Teilbarkeit, modal der zwischen Körper und Figur oder Figur und Bewegung.[2]

II. Die Attribute der Dinge.

1. Die falschen Attribute.

Wir erkennen das Wesen der Dinge aus ihren notwendigen Eigenschaften oder Attributen. Die Frage, worin diese bestehen, kann jetzt als die Formel gelten, in welche das Erkenntnisproblem eingeht. Was sind die Dinge an sich? Was sind sie als Objekte unserer klaren und deutlichen Vorstellung? Die Frage wäre einfach zu beantworten, wenn sie nicht zugleich auch Objekte unserer unklaren und undeutlichen Vorstellungen wären. In der Sichtung dieser beiden Denkarten liegt der schwierige und kritische Punkt, die Aufgabe, ohne deren Lösung von einer Erkenntnis der Dinge selbst keine Rede sein kann. Was

[1] Princ. I. § 52, 56. (Übers. S. 187, 189).
[2] Princ. I. § 61–62. (Übers. S. 192—193).

wir in den Dingen klar und deutlich vorstellen, ist deren wahres Attribut; was wir in den Dingen unklar und undeutlich vorstellen, ist ein falsches.

Es handelt sich daher um die kritische Sonderung beider. Wenn wir von unserer Anschauung der Dinge die falschen Attribute abziehen, so bleiben die wahren übrig. Welches also sind die falschen und imaginären Attribute? Offenbar alle diejenigen Beschaffenheiten, die wir den Dingen als solchen zuschreiben, während sie nur unserer subjektiven Vorstellungsweise zukommen. Wenn wir für eine Eigenschaft der Körper ansehen, was Eigenschaft bloß unseres Denkens ist, so setzen wir auf Rechnung der Körper, was allein auf die unsrige gehört: dann ist die Rechnung von Grund aus verwirrt und die Einsicht in das Wesen der Dinge unmöglich. Je gewohnter und unwillkürlicher diese falsche Betrachtungsart ist, um so gründlicher ist die Verwirrung, um so schwieriger die Sichtung.

Wir nehmen die Zeitdauer eines Dinges als eine in der Natur desselben enthaltene Beschaffenheit und sagen: die Zeit eines Dinges betrage so viele Tage, Monate, Jahre usw. Diese Bestimmungen sind nichts anderes als gewisse Quanta oder Zahlen der Bewegung der Erde oder des Mondes. Das Ding, das so viele Monate dauert, hat als solches nichts mit dem Monde zu tun. Wir vergleichen sein Dasein mit der Bewegung des Himmelskörpers, wir zählen diese Bewegung, wir messen mit dieser Zahl die Dauer des Dinges und machen so die Zeitbestimmung, die das Ding als Eigenschaft haben soll: wir machen sie, d. h. unser Denken. Die Zeit ist nicht Eigenschaft des Dinges, sondern unseres Denkens, sie ist ein «modus cogitandi». Zählen und messen sind Arten des Denkens. Was von der Zeit gilt, gilt ebensosehr von der Zahl und von allen jenen gemeinsamen Prädikaten, die das Denken, indem es die Dinge vergleicht, bildet, also von allen Gattungs- und Artbegriffen, den sogenannten Universalien, deren Porphyrius die bekannten fünf (quinque voces, wie die Schullogik sie nannte) unterschied: Gattung, Art, Differenz, Eigentümlichkeit, zufällige Beschaffenheit. Das Dreieck ist Gattungsbegriff, das rechtwinklige Dreieck ist Art und spezifische Differenz, das pythagoreische Größenverhältnis seiner Seiten ist seine Eigentümlichkeit (proprium), Ruhe oder Bewegung seine zufällige Beschaffenheit (accidens).[1]

[1] Princ. I. § 57—59. (Übers. S. 189—191).

Die abstrakten Merkmale der Dinge sind unsere Denkarten, die sinnlichen Qualitäten derselben unsere Empfindungsweisen. Wir meinen, das Ding sei hart oder weich, kalt oder warm, sauer oder süß, hell oder dunkel, es habe diese oder jene Farbe, diesen oder jenen Ton usf. Alle diese Bestimmungen sind nicht Eigenschaften der Dinge, sondern Empfindungszustände unserer Sinnesorgane. Um die sogenannten sinnlichen Qualitäten klar und deutlich zu erkennen, müssen wir zwischen unserer Natur und der der Dinge genau unterscheiden und nicht dieser zuschreiben, was jener gehört. Die Empfindungen sind in uns, nicht in den Dingen. Sobald wir unsere Natur in die der Dinge einmischen, ist die Vorstellung der letzteren verdunkelt und die Erkenntnis verwirrt. Es scheint so, als ob Licht und Farbe dem Dinge, das wir sehen, als ob Schmerz oder Kitzel dem Gliede unseres Leibes, wo wir jenes Gefühl haben, wirklich zukomme oder inwohne. Auch irren wir nicht, solange wir bloß behaupten, daß es so scheint.

Erst das Urteil, daß es so ist, macht den Irrtum: dieses Urteil, welches dem Scheine folgt! Wenn wir uns von diesem Scheine täuschen lassen, sind wir in der Selbsttäuschung befangen. Daß wir diese bestimmten Sensationen haben, ist richtig; daß wir sie als Eigenschaft der Dinge vorstellen, ist falsch. Die Sensation als Zustand unserer Empfindung ist klar; als Eigenschaft der Dinge ist sie unklar. Was in der Natur des Dinges dieser unserer Empfindung entspricht oder dieselbe veranlaßt, ist zunächst dunkel; wenn wir daher die sinnlichen Qualitäten den Dingen selbst zuschreiben, so stellen wir etwas vor, von dem wir nicht wissen, was es ist, d. h. wir haben eine unklare Vorstellung. Klar und deutlich erkennen wir in den Körpern Ausdehnung, Figur, Bewegung, nicht ebenso Farben und Töne, Wärme und Kälte usf. Unsere Empfindung als Eigenschaft der Dinge ist eine völlig unklare Vorstellung. Wir urteilen: die Dinge sind so, wie wir sie empfinden. Jetzt zeigt sich, welcher Wert diesem Urteile zukommt. Es ist vollkommen dasselbe, als ob wir sagen: die Dinge sind so, wie wir sie vorstellen, wenn wir sie unklar und undeutlich vorstellen. Dieses Urteil ist grundfalsch. Nicht die Empfindung ist falsch, sondern das unbedachtsam und unkritisch darauf gegründete Urteil. Hier fehlt die Selbstprüfung: dieser Mangel an dieser Stelle ist „der erste und hauptsächlichste Grund aller unserer Irrtümer."[1]

---

[1] Princ. I. § 66—71. (Übers. S. 195—198).

2. Die Hauptquelle und das Heer unserer Irrtümer.

Um die wahren und falschen Attribute der Dinge zu sondern, ist eine Besonnenheit, eine aufmerksame Selbstprüfung und Geistesreife notwendig, die wir im Alter der Kindheit noch nicht haben können. Unter der ersten Einwirkung der Dinge sind wir nicht imstande, die wesentlichen und scheinbaren Eigenschaften derselben zu unterscheiden, und setzen daher beide einander gleich. So beginnt die Verwirrung. Wir glauben, die Dinge sind so, wie wir sie wahrnehmen; wir beurteilen die Realität der Körper nach der Art und dem Grade unserer Empfindung: je stärker der Eindruck, um so größer erscheint uns die Realität, je schwächer der Eindruck, um so ohnmächtiger, meinen wir, sei das Ding; wo der Eindruck fehlt, ist für uns nichts vorhanden. So halten wir die Sterne für kleine Flammen, die Erde für unbeweglich, ihre Oberfläche für eben, die Luft für weniger real als Steine und Metalle usf. Wir leben nur in den Objekten, die wir äußerlich und sinnlich vorstellen, ohne unserer eigenen vorstellenden Tätigkeit inne zu sein und zu gedenken; diese Selbstvergessenheit oder dieser Mangel an Selbstbesinnung verbirgt uns unsere eigene geistige Natur; jetzt glauben wir, daß es überhaupt keine anderen Objekte gebe, als die wir sinnlich vorstellen, keine anderen Substanzen als Körper, keine anderen Körper als die sinnlich wahrgenommenen. In diesem Glauben leben die meisten Menschen und nehmen ihn zur Richtschnur ihrer Gedanken und Handlungen; es ist darum kein Wunder, daß sie ihr Leben lang unklar denken und handeln.

Nach den gewohnten Vorstellungen richtet sich die Sprache. Der Irrtum nistet sich in den Sprachgebrauch ein und gewinnt durch die Worte einen gemeingültigen und stereotypen Ausdruck, welcher selbst der entdeckten Wahrheit den hartnäckigsten Widerstand leistet. Trotz Kopernikus und Galilei wird in der Sprachgewohnheit der Menschen die Sonne nie aufhören, sich um die Erde zu drehen. Durch die Sprache geschieht die Mitteilung. So werden die Irrtümer in den Worten nicht bloß befestigt, sondern überliefert und fortgepflanzt von Geschlecht zu Geschlecht; die Begriffe wachsen allmählich mit den Worten so eng zusammen, daß die Trennung sehr schwer fällt und die meisten sich nur an die Worte halten, ohne sich der Begriffe bewußt zu sein. Das Wort tritt an die Stelle des Dinges. „Da wir uns leichter an die Worte als an die Sachen erinnern, so haben wir fast nie den Begriff einer Sache so deutlich, daß wir ihn von aller Wortbedeutung ab-

sondern können. Und das Denken fast aller Menschen hat mehr mit den Worten als mit den Dingen zu tun, so daß sie gewöhnlich unverstandenen Worten ihren Beifall geben, weil sie meinen, sie hätten sie einst verstanden oder von den glaubwürdigsten Autoritäten empfangen." Daher ist die Büchergelehrsamkeit und die Schulweisheit an wahrer Erkenntnis so arm und unergiebig; sie beruht auf dem Glauben an Worte.

Die Worte werden dem Gedächtnis eingeprägt, und wenn sie hier eine Zeitlang aufbewahrt worden, so entsteht der Schein, als ob mit ihnen auch die Vorstellungen und Dinge längst bekannte Objekte wären und eine Prüfung derselben gar nicht nötig sei. Das Wort wird zum völlig geläufigen und bekannten Gedächtnisobjekt, das bekannte Wort gilt als bekannte Sache, d. h. das Unbekannte gilt als bekannt, das Bekannte als erkannt: damit ist der Irrtum in seiner Grundform vollendet. Das bloß Bekannte ist in der Regel am wenigsten erkannt, denn es wird am wenigsten geprüft, weil es die Prüfung als überflüssig erscheinen läßt; der Schein des Bekannten ist der größte Feind der Erkenntnis und der stärkste Schutz der Selbsttäuschung. So wird der Irrtum in der schlimmsten, weil der Selbstprüfung abgeneigtesten Form vollendet und chronisch gemacht. „Darin irren wir am häufigsten, daß wir in vielen Dingen meinen, wir wüßten sie längst, dieselben dem Gedächtnis überlassen und nun als völlig bekannte Objekte bejahen, während wir sie in Wahrheit niemals erkannt haben."

Nicht die sinnliche Vorstellung ist der Irrtum, sondern unser Glaube daran. Aus diesem Irrtum folgen die übrigen; Sprache und Gedächtnis tragen alles dazu bei, unsere Irrtümer zu befestigen, zu verbreiten und die Selbsttäuschung dergestalt zur Herrschaft kommen zu lassen, daß der Wille zur Selbstprüfung verschwindet. „Um ernsthaft zu philosophieren und die Wahrheit aller erkennbaren Dinge zu erforschen", so endet Descartes das erste Buch seiner Prinzipien, „müssen wir vor allem die Vorurteile ablegen und uns sorgfältig hüten, überlieferten Meinungen Glauben zu schenken, es sei denn, daß wir sie geprüft und für wahr befunden; dann müssen wir unsere eigenen Ansichten methodisch und aufmerksam untersuchen und nur als wahr gelten lassen, was wir klar und deutlich begreifen. Bei dieser Untersuchung werden wir zuerst erkennen, daß wir selbst denkende Wesen sind, daß ein Gott ist, von dem wir abhängen, und aus welchem, als der

Ursache aller Dinge, die Möglichkeit einer wahren Erkenntnis der letzteren folgt; daß wir außerdem ewige Wahrheiten, wie den Satz der Kausalität, in uns tragen; daß wir eine körperliche oder ausgedehnte, teilbare und bewegliche Natur als wirkliches Objekt vorstellen, daß wir gewisse Affekte und Sensationen haben, deren Ursachen uns noch unbekannt sind. In diesen wenigen Sätzen sind, wie mir scheint, die hauptsächlichsten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis enthalten." „Der Philosoph darf nichts für wahr gelten lassen, das er nicht als solches eingesehen, und wenn er den Sinnen ohne Prüfung glaubt, so setzt er auf die Urteile der kindischen Einbildung ein größeres Vertrauen als auf die Einsichten der reifen Vernunft."

Siebentes Kapitel.

Naturphilosophie. A. Das mathematische Prinzip der Naturerklärung.

I. Die Ausdehnung als Attribut der Körper.

1. Der Körper als Gegenstand des Denkens.

Im Fortgange der methodischen Untersuchung ist die Realität unseres Geistes, Gottes und der Körper außer Zweifel gesetzt worden; wir erkennen klar und deutlich, daß es Dinge außer uns gibt, die unabhängig von unserem Denken existieren, also Substanzen sind: endliche, wie wir, im Unterschiede von Gott, körperliche im Unterschiede von uns, die wir geistige sind. Diese Einsicht in den Gegensatz der Geister und Körper bildet den Schlußpunkt der Metaphysik und den Ausgangspunkt der Naturphilosophie, den Übergang von der Erkenntnislehre zur Körperlehre. Die physikalische Grundfrage heißt: was sind die Körper an sich? Worin besteht das Attribut derselben?

Aus dem Gegensatz der beiden Substanzen folgt, daß in die Vorstellung der Körper keine Eigenschaft geistiger Natur eingemischt werden darf, daß alle bloß subjektiven Vorstellungsweisen, insbesondere unsere Empfindungsarten, in Abrechnung kommen müssen. Die Körper sind, was sie nach Abzug ihrer sinnlichen Beschaffenheiten sind; sie sind, auch wenn wir sie nicht wahrnehmen, daher gehören ihre wahrnehmbaren oder sinnlichen Qualitäten nicht zu ihrem Wesen als solchem. Der Stein erscheint hart, wenn wir ihn berühren; in Staub verwandelt, hört er nicht auf Stein, wohl aber hart zu sein. Was von der Härte gilt, gilt auch von Wärme und Kälte, Farbe, Schwere usf. Die Farbe gehört nicht zum Wesen des Steins, denn es gibt durch-

sichtige Steine, die Schwere nicht zum Wesen des Körpers, denn es gibt solche, die nicht schwer sind, wie das Feuer.

Descartes befolgt in der Sichtung und Kritik des Begriffs der körperlichen Natur genau dasselbe Verfahren, als in der Prüfung der geistigen. In der Selbsterkenntnis handelte es sich um den *reinen* Begriff unseres Wesens, in der Erkenntnis der Welt außer uns um den *reinen* Begriff des Körpers: dort mußte von unserem Wesen alles abgesondert werden, das nicht notwendig zu demselben gehörte, alles, dessen Realität sich bezweifeln ließ; nichts blieb übrig, als die denkende Tätigkeit selbst: diese war das Attribut des Geistes. Ebenso muß jetzt von dem Wesen des Körpers alles abgesondert werden, was nicht notwendig zu demselben gehört, alles, was sich absondern läßt, ohne das selbständige Dasein oder die Substanz der körperlichen Natur aufzuheben; so bleibt nichts übrig als die reine Materialität oder *Ausdehnung*: diese ist das Attribut des Körpers.

Werden die beiden einander entgegengesetzten Attribute vermischt, indem wir unsere Denk- und Empfindungsweisen als Eigenschaften der Körper betrachten, so entsteht eine zweifache Verwirrung, und wir täuschen uns sowohl über das Wesen der materiellen Natur als auch über das der eigenen. Die Körper als Träger allgemeiner Begriffe und sinnlicher Beschaffenheiten vorstellen, heißt dieselben in denkende Naturen verwandeln oder *anthropomorphisieren*. Eben dagegen ist die cartesianische Naturphilosophie grundsätzlich gerichtet, sie will die Physik von allen Anthropomorphismen befreien und die körperliche Natur erkennen nach Abzug der geistigen des Menschen. Unwillkürlich dichten wir unsere Eigentümlichkeiten den Körpern an, und die Art, wie wir sie betrachten, ist zugleich der Schleier, der uns die Körper verhüllt. Sie zu entschleiern, ist daher die erste Bedingung, sie zu erkennen. Wenn die Hülle, die gleichsam aus dem Stoff der geistigen Natur gewebt ist, fällt, so kann nichts anderes enthüllt werden als der Körper in seiner Nacktheit, in seiner dem Geist entgegengesetzten, geistentblößten Natur: diese ist bloße Ausdehnung. Der Geist ist als die selbstbewußte zugleich die selbsttätige innere Natur, alle Selbsttätigkeit ist geistiger Art; dieser völlig entgegengesetzt ist der träge Zustand des bloß nach außen gerichteten Seins, d. h. des Ausgedehntseins oder der Materie. Darum ist die Ausdehnung das Attribut des Körpers; der Gegensatz zwischen Geist und Körper ist gleich dem Gegensatz der denkenden und ausgedehnten Substanz.

Da von diesem Begriffe der Ausdehnung alle weiteren Folgerungen und Probleme der Lehre Descartes' abhängen, so soll die Begründung desselben noch eingehender verdeutlicht werden. Man muß sich klar machen, wie aus dem Gesichtspunkte der cartesianischen Geisteslehre keine andere Auffassung des Körpers möglich ist, wie dieser als Gegenstand des Denkens und Gegenteil des Geistes kein anderes Attribut als das der Ausdehnung behält. Der Körper soll rein physikalisch, d. h. als bloßes Erkenntnisobjekt betrachtet werden, was nur geschehen kann, wenn unsere Betrachtung die Bedingungen erfüllt, unter denen es überhaupt erst Gegenstände gibt. Gewöhnlich meint man, diese seien ohne weiteres gegeben und wir haben nur die Sinne zu öffnen, um sie zu empfangen und ihre Eindrücke zu erwarten: sie seien das Modell, wir die wächserne Tafel. So einfach ist die Sache nicht. Es gibt keinen Gegenstand ohne Gegenüberstellung, ohne daß ich mich von dem Dinge, dieses von mir unterscheide, d. h. mein Wesen von dem seinigen absondere und als selbstbewußtes oder denkendes Wesen der Außenwelt gegenübertrete: es gibt kein Objekt ohne Subjekt, kein Du ohne Ich. Es gibt kein Subjekt ohne Selbstgewißheit, ohne selbstbewußte Unterscheidung, ohne Denken.

Nur das Denken hat Objekte, weil es dieselben entstehen läßt, diese sind so wenig gegeben als das Denken selbst, das kein vorhandenes und fertiges Ding ist, sondern Tätigkeit, die nur so weit reicht, als wir derselben gewiß sind, als das Bewußtsein sie erleuchtet. Ohne die denkende Selbstgewißheit, das «Cogito, ergo sum» gibt es keine Objekte, auch keine Körper als Objekte. In unserer Empfindung stehen uns die Dinge nicht gegenüber, sondern berühren und ergreifen uns, sie sind nicht unsere Gegenstände, sondern unsere Zustände und Affekte, wir sind nicht von ihnen frei, sondern unter ihrem Eindruck und wissen darum nicht, was sie sind, sondern nur, wie wir sie empfinden. Den Körper als Objekt betrachten, wie es die Erkenntnis fordert, heißt darum genau dasselbe als sich zu der körperlichen Natur (nicht empfindend, sondern) rein denkend verhalten, sie dem Geist gegenüberstellen und von allem geistigen Wesen absondern, d. h. sie dem Geist entgegensetzen, sie als das Gegenteil desselben betrachten, als ein selbstloses, träges, bloß ausgedehntes Wesen. Ist der Geist nur denkend, so ist der Körper nur ausgedehnt; ist jener seinem Wesen nach körperlos, so ist dieser geistlos: diese beiden Begriffe fordern und tragen sich gegenseitig.[1]

[1] Princ. II. § 4. 9. 11. (Oeuvres VIII.)

2. Der Körper als Raumgröße.

Der Körper ist eine ausgedehnte Substanz, er ist nichts weiter. Wie der Geist nichts ist ohne Denken, so der Körper nichts ohne Ausdehnung; zwischen Substanz und Attribut gibt es keinen realen Unterschied: daher sind Körper und Ausdehnung identisch, ein Körper ohne Ausdehnung ist entweder ein Wort ohne Sinn oder ein verworrener Begriff. Die Ausdehnung unterscheidet sich in Länge, Breite und Tiefe, sie hat keine anderen Unterschiede als die der räumlichen Dimensionen, sie ist bloß räumlich: daher sind Ausdehnung und Raum identisch. Mithin ist der Körper, deutlich vorgestellt, nichts anderes als Raumgröße, der physikalische Begriff desselben daher identisch mit dem mathematischen. Der Raum verhält sich zum Körper, wie die allgemeine Ausdehnung zur beschränkten. Jeder Körper ist eine begrenzte Raumgröße, außer ihm sind andere, deren einige ihn unmittelbar umgeben; der Raum, welchen der Körper einnimmt, ist sein Ort und in Rücksicht auf die Umgebung seine Lage; der äußere Ort ist der Raum (Oberfläche), worin der umgebene und die umgebenden Körper einander berühren, der innere Ort ist der Raum, den der Körper erfüllt, daher sind (innerer) Ort und Größe des Körpers identisch.[1]

Gegen den Satz, daß Körper und Raumgröße (Ausdehnung) identisch sind, werden zwei Bedenken erhoben, die sich auf die Tatsache der Verdünnung der Körper und die des leeren Raumes berufen. Wenn Körper und Ausdehnung identisch wären, so müßte derselbe Körper immer dieselbe Ausdehnung haben und könnte nicht bald mehr bald weniger ausgedehnt sein, was der Fall ist, wenn er verdünnt oder verdichtet wird. Der Einwurf ist falsch. Verdünnung ist nicht vermehrte Ausdehnung, denn die Ausdehnung oder Materie besteht in der Menge der Teile, die Verdünnung dagegen nicht darin, daß die Teile des Körpers vermehrt, sondern daß die Zwischenräume desselben vergrößert werden, oder daß andere Körper in dieselben eintreten. So vergrößert sich der mit Wasser gefüllte Schwamm nicht deshalb, weil die Teile des Schwamms an Menge zunehmen, sondern weil sich mehr Wasser als vorher in seinen Zwischenräumen befindet. Die Verdünnung und Verdichtung der Körper besteht daher nicht in ihrer vermehrten oder verminderten Ausdehnung, sondern in der Vergrößerung oder Verkleinerung ihrer Poren.[2]

Aber leere Zwischenräume sind leerer Raum, dieser ist Aus=

[1] Princ. II. § 10–15. — [2] Princ. II. § 5–7.

dehnung ohne Körper, also ein tatsächlicher Beweis, daß Körper und Ausdehnung nicht identisch sind. Auch dieser Einwurf ist nichtig und beruht auf verworrenen Begriffen. Entweder wird das Leere in relativem oder in absolutem Sinne genommen: im ersten Fall ist es nicht leer, im zweiten sinnlos. Der Wasserkrug, der Fischkasten, das Handelsschiff heißen leer, wenn im ersten das Wasser, im zweiten die Fische, im dritten die Waren fehlen, obwohl immer andere Körper da sind, welche die Behältnisse füllen. Man nennt den Raum leer, in welchem gewisse Körper fehlen, die man entweder dort erwartet oder die überhaupt sinnlich wahrzunehmen sind. Indessen hat dieser gewöhnliche (relative) Begriff des Leeren den philosophischen (absoluten) zur Folge gehabt. Zwischen einem Gefäß und seinem Inhalt ist kein notwendiger Zusammenhang; in dem Körper kann Wasser, auch Luft, auch Sand, auch gar nichts sein; wenn jeder Inhalt fehlt, so ist das Gefäß absolut leer. Absolute Leere ist nichts, der Raum ist etwas; es gibt so wenig einen leeren Raum, als ein Etwas, das nichts ist. Das Gefäß kann ohne den Inhalt dieses oder jenes Körpers, aber nicht absolut leer sein, sonst wäre es selbst unmöglich. Bei absoluter Leere würde buchstäblich nichts sein, was die konkaven Wände der Vase voneinander trennt, diese müßten zusammenfallen, es gäbe keine Konfiguration und kein Gefäß mehr. In Wahrheit gibt es keine Leere, sondern nur den Schein des Leeren. Jeder Körper ist ausgedehnt und in demselben Maße voll als er ausgedehnt ist, er kann nicht mehr oder weniger ausgedehnt, also auch nicht mehr oder weniger voll sein als er ist, gleichviel ob das Gefäß mit Gold oder Blei, mit Wasser oder Luft gefüllt ist oder leer zu sein scheint.[1]

II. Die Körperwelt.

Körper und Ausdehnung sind identisch, es gibt nichts Leeres: wo Raum ist, da sind Körper, aber auch nur Körper: diese erstrecken sich durch den ganzen Raum, soweit derselbe reicht; er reicht so weit als die Ausdehnung; innerhalb der letzteren ist nichts, das unausgedehnt oder unteilbar wäre. Es gibt keine Atome, die kleinsten Teile der Körper sind immer noch teilbar, also nicht Atome, sondern Moleküle oder Korpuskeln. Ebensowenig kann die Ausdehnung irgendwo aufhören oder begrenzt werden, mit dieser Grenze müßte das Unausgedehnte anfangen, also könnte die Grenze selbst nicht mehr ausgedehnt sein. Es ist daher absolut unmöglich, die Ausdehnung in

[1] Princ. II. § 16—19.

Schranken zu schließen, sie ist schlechterdings schrankenlos: daher ist die Körperwelt endlos.

Da die Ausdehnung nirgends leer oder unterbrochen sein kann, so ist sie stetig und bildet ein Kontinuum: es gibt daher nicht verschiedene Arten der Ausdehnung oder Materie, also auch nicht verschiedene materielle Welten. Die Körperwelt ist bloß ausgedehnt, schrankenlos und einzig. Außerhalb des Denkens gibt es keine andere Welt als die körperliche.[1]

Achtes Kapitel.

Naturphilosophie. B. Das mechanische Prinzip der Naturerklärung.

I. Die Bewegung als Grundphänomen der Körperwelt.

1. Die Bewegung als Modus der Ausdehnung.

Alle Erscheinungen oder Vorgänge der inneren Welt sind Modifikationen des Denkens; alle Erscheinungen und Vorgänge der äußeren sind Modifikationen der Ausdehnung, die als das Attribut der körperlichen Substanz erkannt worden. Nun ist die Ausdehnung ins Endlose teilbar, die Teile derselben lassen sich verbinden und trennen, woraus verschiedene Bildungen oder Formen der Materie hervorgehen. Diese Verbindung und Trennung geschieht durch die Annäherung und Entfernung der Teile, d. h. durch Bewegung: die Ausdehnung ist demnach teilbar, gestaltungsfähig, beweglich. Ihre möglichen Veränderungen bestehen in Teilung, Gestaltung, Bewegung; es gibt keine anderen Modifikationen der Ausdehnung. Mit dieser Erklärung schließt Descartes den zweiten Teil seiner Prinzipien. „Ich gestehe offen, daß ich in der Natur der körperlichen Dinge keine andere Materie anerkenne als jene, die in mannigfaltigster Weise geteilt, gestaltet und bewegt werden kann, welche die Mathematiker Größe (Quantität) nennen und zum Gegenstand ihrer Demonstrationen machen; daß ich in dieser Materie bloß ihre Teilungen, Figuren und Bewegungen betrachte und nichts für wahr gelten lasse, das aus diesen Prinzipien nicht so einleuchtend folgt, als die Gewißheit der mathematischen Sätze. Auf diesem Wege lassen sich alle Naturerscheinungen erklären. Deshalb bin ich der Ansicht, daß in der Physik andere Prinzipien als die hier dargelegten weder erforderlich noch zulässig sind.“[2]

Diese Prinzipien lassen sich vereinfachen. Alle Teilung und Gestaltung der Materie geschieht durch Bewegung; daher lassen sich

[1] Princ. II. § 20—22. — [2] Princ. II. § 64.

sämtliche Modifikationen der Ausdehnung auf die letztere zurückführen. Die Veränderungen in der Körperwelt sind insgesamt Bewegungserscheinungen, aller Wechsel der Materie und alle Verschiedenheit ihrer Formen ist durch Bewegung bedingt.[1] Jetzt ist der Standpunkt der cartesianischen Naturphilosophie vollkommen klar: das Wesen der Körper besteht in der Raumgröße, die Veränderung derselben in der Bewegung; jenes wird mathematisch, diese mechanisch begriffen: die Naturerklärung Descartes' beruht daher völlig auf mathematisch-mechanischen Grundsätzen.

2. Die Bewegung als Ortsveränderung.

Alle Bewegung besteht in einer räumlichen Veränderung. Nun ist der Raum, welchen ein Körper in Beziehung auf andere einnimmt, sein Ort oder seine Lage. Wenn sich ein Körper bewegt, verändert er diesen seinen Ort, daher ist alle Bewegung Ortsveränderung: „sie ist die Aktion, vermöge deren ein Körper aus einem Ort in einen anderen wandert".[2]

Dieser Begriff ist näher zu bestimmen, um gegen den Einwurf gesichert zu sein, daß derselbe Körper in derselben Zeit zugleich bewegt und nicht bewegt sein könne. Ein Körper kann seinen Ort verändern, während er ruht, wie der Mann, der im Schiffe sitzt, während dieses mit dem Laufe des Stroms sich fortbewegt; der Mann verändert seinen Ort in Rücksicht auf die Ufer des Stroms, nicht in Rücksicht auf den Schiffsraum, worin er sich befindet, er bleibt in derselben Nachbarschaft der ihn nächstumgebenden Körper: er ruht. Da die Bewegung lediglich als ein Modus des beweglichen Körpers oder als eine diesem eigene Veränderung gilt, so kann von einem Körper ohne eigene Aktion, wenngleich er seinen Ort verändert, nicht gesagt werden, daß er sich bewege. Ein Körper oder (da alle Körper Teile einer und derselben Materie sind) ein Teil der Materie bewegt sich nur dann, wenn er seinen Ort in Rücksicht auf die nächst benachbarten Teile ändert, d. h. wenn er aus der Umgebung derjenigen Körper, die ihn unmittelbar berühren, in die Nachbarschaft anderer versetzt wird. Nur diejenige Ortsveränderung, die den Charakter einer solchen Ortsversetzung oder Translation (Transport) hat, gilt als Bewegung im eigentlichen Sinn.

Aber auch dieser Begriff bedarf noch einer näheren Bestimmung, um dem obigen Einwurf nicht von neuem zu begegnen. Die Orts-

[1] Princ. II. § 23. — [2] Princ. II. § 24.

veränderung ist immer relativ. Wenn ein Körper A seinen Ort in Rücksicht auf die ihm nächst benachbarten Teile der Materie B verändert, so verändert B auch seinen Ort in Rücksicht auf A. Es ist möglich, daß beide Körper zugleich aktiv und bewegt sind; aber es gibt Fälle, wo bei der Ortsveränderung zwischen unmittelbar benachbarten Teilen der Materie die Bewegung nur von dem einen Körper und nicht ebenso von dem andern gilt. Zwei Körper A und B bewegen sich auf der Oberfläche der Erde unmittelbar gegeneinander. Diese Bewegung ist reziprok und kommt jedem von beiden auf gleiche Weise zu; zugleich ändern beide Körper ihre Orte in Rücksicht auf die ihnen nächst benachbarten Teile der Erdoberfläche, auch diese Ortsveränderung ist reziprok, also müßte auch die Erde in Rücksicht auf A und B für bewegt gelten, d. h. sie müßte in derselben Zeit sich in entgegengesetzten Richtungen bewegen, was unmöglich ist. Die Masse der Erde gilt daher in betreff der irdischen und so viel kleineren Körper, die sich auf ihrer Oberfläche hin- und herbewegen, als ruhend.

Hieraus erhellt, daß ein Körper dann bewegt ist, wenn er aus der Umgebung derjenigen Teile der Materie, welche ihn unmittelbar berühren und in Rücksicht auf ihn als ruhend anzusehen sind, heraustritt; wenn er diesen seinen Ort nicht verläßt, ruht er. Ein Schiff, welches vom Strome vorwärts und vom Winde mit gleicher Gewalt zurückgetrieben wird, bleibt dem Ufer gegenüber an derselben Stelle, es ändert seinen Ort auf der Erde nicht, sondern ruht, während die Teile des Wassers und der Luft, die es umgeben, unaufhörlich bewegt sind. „Wenn wir wissen wollen", sagt Descartes, „was die Bewegung in Wahrheit ist, so müssen wir, um dieselbe genau zu bestimmen, erklären: sie ist die Ortsversetzung (Transport) eines Teils der Materie oder eines Körpers aus der Nachbarschaft derjenigen Körper, welche ihn unmittelbar berühren und als ruhend gelten, in die Nachbarschaft anderer. Unter einem Körper oder einem Teil der Materie verstehe ich die Gesamtheit der bewegten Masse, ganz abgesehen von den Teilen, woraus sie etwa besteht, und die gleichzeitig noch andere Bewegungen haben mögen. Ich sage: die Bewegung ist Ortsversetzung, nicht die Kraft oder Tätigkeit, welche diese Veränderung bewirkt, um durch den Ausdruck darauf hinzuweisen, daß die Bewegung stets in dem beweglichen Objekte stattfindet und nicht in der bewegenden Ursache, denn ich glaube, daß man diese beiden Dinge nicht sorgfältig genau zu unterscheiden pflegt. Wie nämlich die Figur dem geformten und

die Ruhe dem ruhenden Dinge als Eigenschaft zukommt, so, meine ich, ist die Bewegung eine Eigenschaft des bewegbaren Dinges, nicht aber ein Wesen für sich oder Substanz."[1]

Aus der gegebenen Erklärung lassen sich gewisse Folgerungen in betreff sowohl der einfachen als der komplizierten und zusammengesetzten Bewegung herleiten.

Zunächst folgt, daß jeder Körper, da seine aktive Ortsveränderung nur in Rücksicht der ihm benachbarten und ruhenden Materie gilt, in derselben Zeit auch nur eine, ihm eigentümliche Bewegung hat und haben kann. Aber als Teil eines größeren, selbst eigenartig bewegten Körpers, der auch wieder Teil eines größeren und eigenartig bewegten Körpers ist, kann er unbeschadet seiner eigenen Bewegung an unendlich viel anderen teilnehmen. So bewegen sich die Räder eines Uhrwerks in der ihnen eigentümlichen Art, während sie mit der Uhr in der Tasche des Seemanns, der im Schiff auf- und abgeht, an der Bewegung desselben teilnehmen, mit ihm an der Bewegung des Schiffs, mit diesem an der des Meeres, mit diesem an der Achsendrehung der Erde usf. Die Räder dieser Uhr haben eine eigene, nur ihnen zugehörige Bewegung, während sie zugleich an einer Komplikation unendlich vieler anderweitiger Bewegungen teilnehmen. Ohne die eigene Bewegung des Körpers von der durch Teilnehmung vermittelten genau zu unterscheiden, würden wir nicht mehr bestimmen können, ob und wie sich ein Körper bewegt. Nun kann diese eigentümliche Bewegung, obwohl sie in derselben Zeit nur diese und keine andere ist, d. h. als einfache erscheint, sehr wohl aus verschiedenen Bewegungen zusammengesetzt sein oder resultieren, wie z. B. ein im Lauf begriffenes Wagenrad zugleich um seine Achse rotiert und in gerader Linie fortschreitet, oder ein Punkt, der zugleich nach verschiedenen Richtungen getrieben wird, sich in der diagonalen bewegt.

Weiter folgt aus dem Begriff der Bewegung, daß kein Körper für sich allein bewegt sein kann, während alle übrigen ruhen. Es gibt keinen leeren Raum, darum keinen leeren Ort. Wenn daher ein Körper seinen Ort verläßt, so muß sogleich ein anderer an seine Stelle treten, während er selbst aus dem neuen Ort, den er einnimmt, den hier befindlichen Körper verdrängt und nötigt, wiederum andere Körper aus ihrer bisherigen Lage zu vertreiben. Daher ist mit jedem bewegten Körper zugleich eine Körperwanderung gegeben, die eine

[1] Princ. II. § 15. § 24—30.

Kette bildet, deren letztes Glied in das erste eingreift, so daß stets ein Komplex von Körpern bewegt wird, der einen Kreis oder Ring ausmacht.[1]

II. Die Ursachen der Bewegung.

1. Die erste Ursache und die Größe der Bewegung.

Das Gesetz der Kausalität fordert, daß nichts ohne Ursache geschieht. Die bewegende Ursache ist Kraft, das Gegenteil der Bewegung ist Ruhe. Ruhe ist aufgehobene oder gehemmte Bewegung. Kein Körper kann ohne Kraft bewegt, keine Bewegung ohne Kraft gehemmt werden. Daher ist auch die Ruhe nicht ohne Kraft möglich. Die gegenteilige Ansicht ist ein kindischer Irrtum, der sich auf die kindische Erfahrung gründet, daß wir Kraft und Anstrengung brauchen, um den eigenen Körper zu bewegen, aber keine, um ihn ruhen zu lassen. Sobald man einen anderen bewegten Körper hemmen oder in Ruhe setzen will, wird man sogleich erfahren, ob dazu Kraft gehört oder nicht.[2]

Bewegung und Ruhe sind die beiden entgegengesetzten Modi oder Zustände der körperlichen Natur. Die Körper sind bloß ausgedehnt und bewegbar, nicht aus eigener Kraft bewegt oder ruhend, denn sie sind von sich aus kraftlos. Woher also kommen Bewegung und Ruhe in die Körperwelt, da sie aus derselben nicht kommen? Beide müssen verursacht sein. Da sie weder durch die Körper noch die Geister bewirkt sein können, so kann ihre erste Ursache nur Gott sein. Er ist in Ansehung der Geister das Prinzip der Erkenntnis, in Ansehung der Körper das der Bewegung und Ruhe: er erleuchtet jene und bewegt diese oder macht, daß sie unbewegt sind. Die Materie ist im Zustande teils der Bewegung, teils der Ruhe geschaffen, beide kommen ihr ursprünglich zu; wir müssen daher die Körperwelt als eine von Anbeginn teils bewegte, teils ruhende Masse auffassen.

Wenn nun die Körper von sich aus die Bewegung weder hervorbringen noch hemmen können, so haben sie auch nicht die Kraft, dieselbe zu vermehren oder zu vermindern. Darum bleibt das Quantum der Bewegung und Ruhe in der Körperwelt stets dasselbe. Wenn in einem Teile der Materie die Bewegung vermehrt wird, so muß sie in einem anderen um ebensoviel vermindert werden; wenn die Bewegung in einer Form verschwindet, so muß sie in einer anderen erscheinen. Die Größe der Bewegung in der Welt ist konstant. Descartes

[1] Princ. II. § 31–33. — [2] Princ. II. § 26.

folgert dieses Gesetz aus der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens und Wirkens; das Gesetz ist notwendig, weil sein Gegenteil sowohl infolge der göttlichen als auch der körperlichen Natur unmöglich ist.[1]

2. Die zweiten Ursachen der Bewegung oder die Naturgesetze.

Aus der Unwandelbarkeit Gottes folgt, daß alle Veränderungen in der Körperwelt nach konstanten Regeln geschehen. Diese Regeln nennt Descartes Naturgesetze. Da alle Veränderungen der Materie Bewegungen sind, so sind sämtliche Naturgesetze Bewegungsgesetze; da Gott als die erste Ursache der Bewegung gilt, so werden diese Gesetze als die zweiten Ursachen (causae secundae) derselben bezeichnet. Die Körper sind aus eigener Natur kraftlos, daher kann keiner von sich aus den Zustand, in dem er sich befindet, ändern: er bleibt oder beharrt in dem gegebenen Zustand seiner Gestalt und Lage, seiner Ruhe oder Bewegung, bis eine äußere Ursache die Änderung desselben bewirkt.

1. Darin besteht das erste Naturgesetz. Alle Veränderungen in der Körperwelt erfolgen aus äußeren Ursachen. Man kann dieses Gesetz das der Trägheit oder Beharrlichkeit nennen: nur darf man darunter nicht Ruhe verstehen und etwa meinen, daß ein Körper von sich aus das Bestreben habe zu ruhen, im Zustande der Ruhe zu beharren, aus dem Zustande der Bewegung in den der Ruhe zurückzukehren. Als ob der Körper die Ruhe lieber hätte als die Bewegung oder lieber inaktiv wäre als aktiv! Diese Vorstellung ist grundfalsch. Wenn ein solches Bestreben vorhanden wäre, so würde jeder Körper, sobald die äußere Ursache seiner Bewegung zu wirken aufgehört hat, sogleich sich in Ruhestand setzen. Dann würde ein Körper, den wir mit der Hand fortstoßen, in dem Augenblick ruhen, wo unsere Hand ihn freiläßt; vielmehr setzt er seine Bewegung fort, bis äußere Ursachen, d. h. andere in seinem Wege befindliche Körper, sie hindern und aufhören machen. Weil wir diese Ursachen nicht einsehen, meinen wir, daß der Körper nicht aus äußeren Ursachen, sondern aus eigenem Bestreben ruht. Dieses Urteil aus Unkenntnis ist unser Irrtum.[2]

Wenn überhaupt von einem Streben des Körpers geredet werden darf, so kann dasselbe nur ein Beharrungsstreben sein, aber nicht darin bestehen, daß einer seiner Zustände auf Kosten des anderen erstrebt, sondern daß der Zustand, worin sich der Körper befindet, gleichviel ob er ruht oder sich bewegt, erhalten, d. h. jeder äußeren

[1] Princ. II. § 36. — [2] Princ. II. § 37—38.

Ursache, die ihn angreift, widerstrebt oder Widerstand geleistet wird. Dieses Beharrungsstreben fällt mit dem Dasein des Körpers zusammen. Jedes Ding will sein Dasein erhalten und wehrt sich gegen seine Vernichtung, jeder Körper vermöge seiner Trägheit oder Beharrung wehrt sich gegen die Vernichtung seines vorhandenen Zustandes, d. h. er widersteht jeder äußeren Ursache, die jenen Zustand ändert. Ohne einen solchen Widerstand wäre die Größe der Bewegung in der Körperwelt nicht konstant. Daher ist der Widerstand notwendig. Nun ist jede Leistung ein Kraftausdruck, daher darf von einer Widerstandskraft der körperlichen Natur geredet und in diesem Sinn dem Begriffe der Kraft in der Körperwelt Geltung eingeräumt werden. Die Körper haben keine ursprüngliche Kraft zu wirken, wohl aber die Kraft äußern Einwirkungen zu widerstehen. „Die Kraft eines jeden Körpers, auf einen anderen zu wirken oder der Einwirkung desselben Widerstand zu leisten, besteht lediglich darin, daß jedes Ding, soviel es vermag, in dem Zustande, worin es sich befindet, nach dem ersten aller Naturgesetze, zu beharren strebt." Diese Kraft hat jeder Teil der Materie; je mehr Teile daher ein Körper hat, um so mehr hat er Kraft. Die Menge der Teile heißt Masse, die Größe der Bewegung Geschwindigkeit. Je größer daher die bewegte Masse, um so größer die Leistung, also die Kraft. Daher ist das Maß der Kraft gleich dem Produkt der Masse in die Geschwindigkeit.[1]

2. Aus dem Gesetz der Beharrung folgt, daß jeder bewegte Körper seine Bewegung fortsetzt, und zwar von sich aus in einer Richtung, die unverändert dieselbe bleibt. Wenn er eine Kurve beschreibt, so wird in jedem Moment die Richtung verändert, was nur geschehen kann unter der beständigen Einwirkung einer äußeren Ursache. Die unverändert gleichförmige Richtung ist die gerade Linie. Daher muß jeder bewegte Körper von sich aus bestrebt sein, seine Bewegung in gerader Linie und, wenn er kraft einer äußeren Ursache (wie der Stein in der Schleuder) im Kreise bewegt wird, in der Tangente des letzteren fortzusetzen. Jeder Körper muß seinen Bewegungszustand erhalten, er muß deshalb bestrebt sein, in der Richtung der geraden Linie sich fortzubewegen, da jede Abweichung davon nur durch äußere Ursachen bewirkt werden kann. Darin besteht das zweite Naturgesetz.[2]

3. Es gibt keinen leeren Raum; daher muß jeder bewegte Körper auf seinem Wege, den er in gerader Linie fortzusetzen bestrebt ist,

[1] Princ. II. § 43. — [2] Princ. II. § 39.

einem andern Körper begegnen, mit dem er zusammenstößt. Der Zusammenstoß erfolgt entweder in entgegengesetzter oder in derselben Richtung. Im ersten Fall sind entweder beide Körper bewegt oder einer von beiden ruht. Setzen wir, daß beide bewegt sind, so lassen sich drei Möglichkeiten unterscheiden, je nachdem auf beiden Seiten Massen und Geschwindigkeiten gleich oder bei ungleichen Massen die Geschwindigkeiten gleich oder bei gleichen Massen die Geschwindigkeiten ungleich sind; setzen wir, daß einer der beiden Körper ruht, so sind ebenfalls drei Möglichkeiten zu unterscheiden, je nachdem die ruhende Masse größer oder kleiner oder ebenso groß ist als die bewegte. In dem zweiten der obigen Fälle, wenn die zusammentreffenden Körper in derselben Richtung bewegt sind, soll die kleinere und geschwindere Masse die größere und weniger geschwinde einholen, wobei nach dem Verhältnis der Größendifferenz zur Geschwindigkeitsdifferenz auch drei Möglichkeiten in Frage kommen, die aber nicht als gesonderte Fälle betrachtet werden. Im ganzen sind es daher sieben Fälle, die Descartes bei dem Zusammenstoß der Körper unterscheidet, und demgemäß sieben Regeln, nach denen die Veränderung, die aus dem Zusammenstoße folgt, geschehen soll.[1]

Diese Regeln werden unter folgenden Voraussetzungen bestimmt: 1. daß in den Zuständen verschiedener Körper nicht die Bewegungen, sondern nur Bewegung und Ruhe einander entgegengesetzt sind, daher zwischen bewegten Körpern kein anderer Gegensatz als der ihrer Richtungen möglich ist, 2. daß die zusammenstoßenden Körper völlig hart oder fest sind, 3. daß von jeder Einwirkung anderer sie umgebenden Körper, welche die Bewegung der zusammenstoßenden vermehren oder vermindern können, insbesondere der Einwirkung flüssiger Körper, völlig abgesehen wird. Unter diesen Voraussetzungen soll in jedem der unterschiedenen Fälle die Regel bestimmt werden, nach welcher die Körper infolge des Zusammenstoßes ihre Bewegung und Richtung ändern. Die Veränderung folgt aus der Widerstandskraft der Körper und berechnet sich aus deren Größe. Die größere Widerstandskraft, so rechnet Descartes, besiegt die kleinere oder hindert deren Wirkung.[2]

Wenn daher ein Körper B sich in gerader Linie fortbewegt und einem anderen Körper C von größerer Widerstandskraft begegnet, so kann er denselben nicht von der Stelle bewegen oder fortstoßen, denn

[1] Princ. II. § 46–52. — [2] Princ. II. § 44, 45, 53.

C ist der Voraussetzung nach vollkommen hart oder fest, aber B vermag infolge des Widerstandes seinen Weg nicht fortzusetzen, sondern muß in entgegengesetzter Richtung zurückgehen, es verliert daher seine Richtung, nicht aber seine Bewegung, denn Richtungen sind entgegengesetzt, nicht Bewegungen. Wenn aber B die größere Widerstandskraft hat, so wird es seinen Weg mit dem Körper C fortsetzen, es ändert nicht seine Richtung, wohl aber die Größe seiner Bewegung, von der es so viel verliert, als es dem anderen Körper mitteilt. Da die Größe der Bewegung (bewegten Masse), d. h. das Produkt der Masse in die (einfache) Geschwindigkeit stets dieselbe bleibt, so muß sich die Geschwindigkeit in demselben Maße vermindern, als sich die bewegte Masse vermehrt oder vergrößert, diese kann sich nur durch mitgeteilte Bewegung vergrößern, daher muß jeder Körper, der einen anderen in Bewegung setzt, so viel von der eigenen Bewegung verlieren, als er diesem mitteilt.[1]

Nennen wir die Bewegung, die ein Körper dem anderen mitteilt, seine Wirkung, und den Bewegungsverlust, den er eben dadurch selbst erleidet, die Gegenwirkung, so sind in jeder mitgeteilten Bewegung Wirkung und Gegenwirkung, Aktion und Reaktion stets einander gleich. Und da innerhalb der Natur keine Bewegung geschaffen, sondern alle nur mitgeteilt, weil nur aus äußeren, d. h. körperlichen Ursachen bewirkt werden kann, so ist jene Gleichung das eigentliche Grundgesetz der mechanisch bewegten Körperwelt. Daß Descartes dieses Gesetz, das er aus der Konstanz oder Erhaltung der Bewegungsgröße in der Welt ableitet[2], als einen besondern Fall behandelt und nicht für alle Arten des Zusammenstoßes gelten läßt, ist der durch falsche Voraussetzungen bedingte Fehler seiner Bewegungslehre. Wenn alle Veränderungen körperlicher Zustände aus äußeren Ursachen folgen, so muß der Bewegungsverlust eines Körpers als eine Wirkung betrachtet werden, deren äußere Ursache die Widerstandskraft desjenigen Körpers ist, dem er Bewegung mitteilt, gleichviel wie groß oder klein dessen Widerstandskraft ist. Es ist falsch, daß die kleinere Wirkungskraft in Rücksicht auf die größere wirkungslos sein soll, oder daß diese die Wirkung jener völlig zu hindern vermag[3]; es ist falsch, daß im Zusammenstoß der Körper der eine als der stoßende, der andere bloß als der gestoßene gilt und nun alles davon abhängt, ob jener größer oder kleiner ist als dieser; es ist endlich falsch, den Gegen-

[1] Princ. II. § 40–42. — [2] Princ. II. § 42. — [3] Princ. II. § 45.

satz zwischen Ruhe und Bewegung als absolut und Gegensätze zwischen Bewegungen gar nicht gelten zu lassen.

Aus den Prinzipien Descartes' folgt, daß die Körper von sich aus kraftlos sind, daß sie nur, weil sie in ihrem Zustande beharren müssen, Widerstandskraft haben, daß alle Veränderungen in der Körperwelt aus äußeren Ursachen, darum alle Bewegungen durch Mitteilung, d. h. durch Druck und Stoß erfolgen, daß es daher keine inneren, verborgenen Ursachen, keine geheimen Kräfte, überhaupt keine sogenannten qualitates occultae in der Körperwelt gibt. Als eine solche dem Körper eigene und ursprüngliche Kraft gilt die Schwere. Descartes verneint sie: darin besteht der Gegensatz zwischen ihm und Galilei; mit der Schwere muß er die Gravitation und Anziehungskraft verwerfen: darin besteht der spätere Gegensatz Newtons gegen Descartes; er ist deshalb genötigt, die sogenannten Zentralkräfte, wie jede actio in distans, zu verneinen und den Fall der Körper, wie die Bahnen, welche die Planeten beschreiben, aus dem Stoß oder der äußeren und unmittelbaren Einwirkung anderer Körper zu erklären. Da die bisherigen Regeln nur den Zusammenstoß fester oder harter Körper ins Auge gefaßt haben, so werden alle Bewegungen, die daraus allein nicht abzuleiten sind, aus dem Unterschiede der festen und flüssigen Körper, insbesondere aus der Beschaffenheit, Bewegung und Einwirkung der letzteren erkannt werden müssen.[1]

III. Hydromechanik. Feste und flüssige Körper.

1. Unterschied beider.

Da es in den Körpern keine anderen entgegengesetzten Zustände gibt als Bewegung und Ruhe, so leuchtet ein, daß hieraus allein die entgegengesetzten Kohäsionszustände fester und flüssiger Körper abzuleiten sind. Schon die handgreifliche Wahrnehmung belehrt uns, daß die festen Körper jeder eindringenden Bewegung, jedem Versuche, ihre Teile zu verschieben oder zu trennen, einen Widerstand entgegensetzen, der bei den flüssigen fehlt. Nun ist nach dem bekannten Satze Descartes' der Bewegung nicht die Bewegung entgegengesetzt, sondern die Ruhe. Was daher den Körper fest oder seine Teile gegen die eindringende Bewegung, die sie zu verschieben oder zu trennen sucht, widerstandskräftig macht, kann nichts anderes sein, als daß diese Teile sich durchgängig im Zustand der Ruhe befinden; während die leichte Verschiebbarkeit und Trennbarkeit der Teile des flüssigen Körpers darin

[1] Princ. II. § 53.

besteht, daß dieselben bis in ihre kleinsten Teile durchgängig bewegt sind. Nichts kann die Verbindung oder den Zusammenhang materieller Teile kräftiger machen als ihre Ruhe, es müßte sie denn eine besondere Art Leim zusammenhalten und verknüpfen; dieses Medium könnte nur Substanz oder Modus sein, aber Substanzen sind die Teile selbst, und Modus derselben ist die Ruhe, sie ist unter allen körperlichen Zuständen der bewegungsfeindlichste. Die Tatsache, daß flüssige Körper, wie Wasser und Luft, manche feste Körper durch ihre Einwirkung aufzulösen im Stande sind, beweist, daß ihre Teile beständig bewegt sein müssen, da sie sonst jene Körper nicht zersetzen könnten.[1]

2. Der feste Körper im flüssigen.

Die Teile der Materie sind entweder ruhend oder bewegt, daher die Kohäsionszustände der Körper entweder fest oder flüssig. Da es keinen leeren Raum gibt, so müssen überall, wo feste Körper nicht sind, flüssige sein; mithin sind von diesen alle Zwischenräume erfüllt und die festen Körper umgeben. Setzen wir nun, daß flüssige Materie, deren kleinste Teile fortwährend, zugleich und dergestalt bewegt sind, daß sie nach allen möglichen Richtungen streben, einen festen Körper rings umgibt, so wird derselbe überall von flüssigen Teilen berührt und gleichmäßig nach entgegengesetzten Richtungen bewegt, so daß er in der flüssigen Materie, die ihn umgibt, schwebt oder ruht. Es ist keine Ursache da, kraft deren sich der Körper eher in dieser als in jener Richtung fortbewegen müßte. Sobald daher eine solche äußere Ursache eintritt, sei es auch mit dem geringsten Aufwande von Kraft, die dem Körper einen bestimmten Impuls gibt, so wird sie denselben forttreiben. Die kleinste Kraft genügt, um einen festen, von flüssiger Materie rings umgebenen Körper zu bewegen.[2]

Setzen wir nun, daß die flüssige Materie, in welcher der feste Körper schwebt oder ruht, mit ihrer ganzen Masse in einer bestimmten Richtung fortgetrieben wird, wie die Ströme nach dem Meer und die vom Ostwind bewegte Luft nach Westen, so wird jener feste Körper von der Gewalt der Strömung ergriffen und mit den flüssigen Teilen, die ihn berühren und umgeben, fortgetragen werden; er wird daher, während er mit dem Strome treibt, immer in derselben Nachbarschaft bleiben, also seine Umgebung oder seinen Ort nicht verändern: er ruht in der flüssigen Materie, die ihn umgibt, und deren Gesamtmasse sich in bestimmter Richtung fortbewegt.[3]

[1] Princ. II. § 54—56. — [2] Princ. II. § 56—57. — [3] Princ. II. § 61—62.

3. Himmel und Erde. Planetenbewegung. Hypothese der Wirbel.

Auf die Lehre von der Ruhe und Bewegung, von der festen und flüssigen Materie und der Einwirkung dieser auf jene gründet Descartes seine Ansicht von der Ruhe und Bewegung der Weltkörper. Diese ruhen nicht auf Säulen und hängen nicht an Tauen, noch sind sie an durchsichtige Sphären befestigt, sondern schweben in den Räumen des Himmels, die nicht leer sein können, sondern aus flüssiger Materie bestehen, welche die Himmelskörper von allen Seiten umgeben. Die letzteren unterscheiden sich in Ansehung der Größe, des Lichts und der Bewegung; einige sind selbstleuchtend, wie die Fixsterne und die Sonne, andere von sich aus dunkel, wie die Planeten, der Mond und die Erde; die Sonne ist den Fixsternen, die Erde den Planeten analog; einige scheinen ihre Lage gegeneinander nicht zu verändern und unbeweglich zu sein, andere verändern diese ihre Orte und gelten als Wandelsterne: jene Gestirne heißen Fixsterne, diese Planeten. Das System der Himmelskörper, insbesondere das der Planeten, erscheint demnach als ein spezieller Fall und zugleich als das größte Beispiel, in welchem flüssige Materie andere Körper von allen Seiten umgibt.[1]

Um die Bewegung der Planeten zu erklären, muß vor allem der Standpunkt bestimmt werden, aus dem sie betrachtet und beurteilt wird. Denn es kommt alles darauf an, ob dieser Standpunkt selbst in Ansehung der Planeten ruht oder bewegt ist. Es gibt drei Hypothesen, welche die Erklärung versucht haben: die des Ptolemäus im Altertum, die des Kopernikus und des Tycho in der neueren Zeit.

Die ptolemäische ist von der Wissenschaft aufgegeben, denn sie widerstreitet sicheren Tatsachen, welche die neuere Beobachtung und Forschung festgestellt hat, insbesondere den teleskopisch entdeckten Lichtphasen der Venus, die denen des Mondes ähnlich sind. Daher können nur noch die Erklärungsversuche des Kopernikus und Tycho in Frage kommen, die in der heliocentrischen Planetenbewegung übereinstimmen, nicht aber in Ansehung der Bewegung der Erde, welche letztere Kopernikus bejaht, Tycho dagegen verneint.

Ist die Erde ruhend oder bewegt? Darin besteht die Streitfrage, in deren Lösung Descartes mit keinem jener beiden Astronomen einverstanden sein will. Obgleich die kopernikanische Hypothese etwas einfacher und klarer als die tychonische befunden wird, soll sie zwischen Bewegung und Ruhe nicht sorgfältig genug unterschieden haben, während

[1] Princ. III. § 5–14.

Tycho die Erdbewegung in einem Sinne verneint habe, der mit der Wahrheit streite. Weil Tycho nicht genug erwogen, worin eigentlich die Bewegung besteht, behaupte er den Worten nach zwar die Ruhe der Erde, lasse aber im Grunde dieselbe noch mehr bewegt sein, als selbst Kopernikus. Man müsse daher sorgfältiger als Kopernikus und richtiger als Tycho verfahren. „Ich unterscheide mich nur darin von jenen beiden Astronomen", sagt Descartes etwas zweideutig, „daß ich mit größerer Sorgfalt als Kopernikus die Bewegung der Erde verneine und meine Ansicht darüber wahrer als Tycho zu begründen suche; ich werde hier die Hypothese darlegen, welche mir die einfachste von allen und sowohl zur Erkenntnis der Erscheinungen als auch zur Erforschung ihrer natürlichen Ursachen die tauglichste zu sein scheint. Indessen will, wie ich ausdrücklich erkläre, diese meine Ansicht keineswegs als vollkommene Wahrheit, sondern nur als eine Hypothese oder Annahme gelten, die möglicherweise irrt."[1]

Die beiden wesentlichen Voraussetzungen, unter welche Descartes seinen Erklärungsversuch stellt, sind die Unermeßlichkeit des Weltalls und die Nichtigkeit des leeren Raums. Aus der ersten folgt, daß die Welt keinen kugelförmigen Körper bildet und nicht in konzentrischen Sphären besteht, woran die Gestirne befestigt sind; daß es daher keine Fixsternsphäre gibt jenseits des obersten Planeten (Saturn), und daß die Sonne nicht mit den Fixsternen in derselben sphärischen Oberfläche liegt. Aus der zweiten folgt, daß die Himmelsräume von flüssiger Materie erfüllt und die Weltkörper von der letzteren umgeben und ihren Einwirkungen unterworfen sind. Hier ist der Punkt, wo Descartes seine hydromechanischen Prinzipien auf die Bewegung der Weltkörper, d. h. auf Planeten und Erde anwendet. Die Erde ist rings von flüssiger Himmelsmaterie umgeben und wird, wie der feste Körper im flüssigen, gleichmäßig nach allen Richtungen bewegt oder von dem Strome derselben fortgetragen; sie ruht im Himmel wie das Schiff auf dem Meer, das von keinem Winde bewegt, von keinem Ruder getrieben, von keinem Anker festgehalten, ruhig mit dem Meeresstrome treibt. Dasselbe gilt von den übrigen Planeten: „jeder ruht in dem Himmelsraum, wo er sich befindet, und alle Ortsveränderung, die wir an diesen Körpern bemerken, folgt lediglich aus der Bewegung der Himmelsmaterie, die sie von allen Seiten umgibt".

Man kann daher, wenn man den wahren Begriff der Bewegung

[1] Princ. III. § 15—19. Zu vgl. oben: Einleitung: Kp. VII. S. 122—128.

kennt, nicht sagen, daß die Planeten und die Erde selbst bewegt sind; dies wäre der Fall, wenn sie ihre Umgebung änderten, d. h. wenn der Himmelsraum, der sie umgibt, ruhte, während der Planet ihn durchwandert. Aber dieser Himmelsraum selbst ist in allen seinen Teilen flüssige, stets bewegte Materie, die als solche nicht aufhört, den Weltkörper zu umgeben, wenn auch im Einzelnen die berührenden Teile fortwährend wechseln, d. h. bald diese bald andere Teile derselben Materie die Oberfläche jenes Körpers berühren. So sind auf der Oberfläche der Erde Wasser und Luft in fortwährender Bewegung, während die Erde selbst in Rücksicht auf die Teile ihrer Gewässer und Atmosphäre nicht für bewegt gilt. Sie ruht in ihrem bewegten Himmelsraum, in dieser im Flusse begriffenen Materie, die sie umgibt und in Rücksicht auf welche sie ihren Ort nicht ändert; wohl aber ändert sich, während sie ruht, ihre Lage in Rücksicht auf andere Himmelskörper. Will man, nach der gewöhnlichen Art zu reden, der Erde eine Bewegung zuschreiben, so bewegt sich dieselbe, wie der Mann, der im Schiffe schläft, während ihn dieses von Calais nach Dover bringt.[1]

Setzen wir nun, daß jener Fluß der Himmelsmaterie, welche die Planeten umgibt und mit sich fortträgt, gleich einem Wirbel eine kreisende Strömung beschreibt, in deren Mittelpunkt sich die Sonne befindet, und daß die Erde einer dieser Planeten ist, so leuchtet ein, in welchem Sinne Descartes die heliozentrische Bewegung der Erde, wie Kopernikus, lehrt, ohne mit diesem die Ruhe derselben zu verneinen und noch weniger mit Tycho diese Ruhe im kosmischen Mittelpunkte zu bejahen; es leuchtet ein, wie er die Bewegung der Erde und der Planeten nicht kraft der Schwere und Attraktion, sondern lediglich aus der fortbewegenden Kraft der sie unmittelbar umgebenden und berührenden Materie erklärt.[2]

Die kreisende Strömung oder Zentralbewegung der Materie nennt Descartes Wirbel oder Strudel (tourbillon)[3] und erklärt daraus den Gang der Wandelsterne (Planeten, Monde, Kometen). Es verhält sich mit dieser Bewegung der himmlischen Materie, wie mit den Wasserstrudeln, die in immer weiteren Kreisen um einen Mittelpunkt rotieren und die schwimmenden Körper, welche in ihr Gebiet kommen, mit sich fortreißen. Je näher dem Mittelpunkt, um so schneller die Drehung, um so geschwinder der Umlauf; je weiter entfernt, um so langsamer. „Wie die Gewässer, wenn sie zum Rückfluß genötigt

[1] Princ. III. § 20–29. — [2] Princ. III. § 30. — [3] Princ. III. § 47.

werden, Strudel bilden und schwimmende Körper leichter Art, wie Strohhalme, in ihre Wirbelbewegung hineinreißen und mit sich forttragen, wie dann diese vom Strudel ergriffenen Körper sich oft um ihren eigenen Mittelpunkt drehen und allemal die dem Zentrum des Strudels näheren ihren Umlauf früher als die entfernteren vollenden, wie endlich diese Wasserstrudel zwar stets eine kreisende Richtung, aber fast nie vollkommene Kreise beschreiben, sondern sich bald mehr in die Länge, bald mehr in die Breite ausdehnen, weshalb ihre peripherischen Teile vom Zentrum nicht gleich weit entfernt sind: so kann man sich leicht vorstellen, daß die Bewegung der Planeten sich ebenso verhält und keine anderen Bedingungen erforderlich sind, um alle ihre Erscheinungen zu erklären."[1]

Unter diesen werden besonders hervorgehoben die Bewegung und Umlaufszeit der Planeten und Sonnenflecken, der Erde und Monde, die Schiefe der Erd- und Planetenbahn (Ekliptik), die elliptische Form dieser Bahnen, die dadurch bedingte ungleiche Entfernung des Planeten von der Sonne, die dadurch bedingte ungleiche Geschwindigkeit seines Umlaufs. „Ich brauche nicht weiter zu entwickeln, wie sich aus dieser Hypothese der Wechsel der Tages- und Jahreszeiten, die Mondphasen, die Sonnen- und Mondfinsternisse, die Stillstände und Rückläufe der Planeten, das Vorrücken der Nachtgleichen, die Veränderung in der Schiefe der Ekliptik und ähnliche Dinge erklären lassen, denn alle diese Erscheinungen sind leicht zu begreifen, wenn man nur ein wenig in der Astronomie bewandert ist."[2]

Wir wissen jetzt, von welchen Voraussetzungen die cartesianische Hypothese abhängt und worin sie besteht. Es würde uns zu weit von dem Systeme selbst abführen, wollten wir die Wege näher verfolgen, auf denen Descartes seine Hypothese zu begründen und zu zeigen sucht, wie aus dem Chaos diese so geordnete Welt, die flüssige und feste Materie, die kreisenden Strömungen der flüssigen, die Arten der Materie und Weltkörper nach den Gesetzen der Bewegung entstehen. Er setzt voraus, daß die Materie in ihrem Urzustande auf eine gewisse gleichmäßige Weise geteilt war, daß in einigen ihrer Gebiete die Teile eine rotierende Bewegung hatten, woraus sich flüssige Massen bildeten, die ein gemeinsames Zentrum umkreisten, während ihre Teilchen jedes sich um den eigenen Mittelpunkt bewegte, woraus der Unterschied zentraler und peripherischer Massen hervorging; daß die rotierenden

[1] Princ. III. § 30. — [2] Princ. III. § 31—37.

und verschiedenartig gestalteten Moleküle durch ihre wechselseitige Berührung und Reibung ihre Konfiguration änderten, die Ecken derselben abstumpften und sich allmählich dergestalt abrundeten, daß sie die sphärische Form kleiner Kügelchen annahmen: so entstanden Intervalle, die ausgefüllt werden mußten und sogleich durch die noch kleineren und geschwinder bewegten Teilchen gefüllt wurden, die bei jener wechselseitigen Abstumpfung und Abrundung der Moleküle abfielen; der Überschuß dieser Abfälle wurde in die Zentra der kreisenden Strömungen getrieben und das Material, woraus sich die Zentralmassen (Fixsterne) bildeten, während die umgebenden, in konzentrischen Sphären bewegten, in ihren kleinsten Teilen kugelförmig gestalteten Massen die Himmelsgebiete ausmachten. Aus den Bewegungsgesetzen folgt, daß jeder kreisförmig bewegte Körper, wie der Stein in der Schleuder, fortwährend das Bestreben hat, sich vom Zentrum zu entfernen und in gerader Linie fortzugehen; dieses zentrifugale Bestreben hat jedes Teilchen der Zentralmassen und der Himmelsmaterie: in dieser Tendenz besteht das Licht. In Rücksicht auf das Licht unterscheiden sich die Arten der Materie und der Weltkörper. Die letzteren sind selbstleuchtende, durchsichtige und dunkle; die selbstleuchtenden sind die Zentralkörper (Fixsterne und Sonne), die durchsichtigen die Himmel, die dunklen die Wandelsterne (Planeten und Kometen, Erde und Monde). Es gibt demnach drei Arten der Materie oder Elemente: das erste sind jene kleinsten und geschwindesten Teile, woraus die selbstleuchtenden Körper bestehen; das zweite die sphärischen Körperchen, die das Material der Himmel bilden; das dritte die durch ihre Größe und Gestalt schwerer bewegliche und gröbere Materie, die den Stoff der Wandelsterne ausmacht. Die leichte, beweglichste, fortwährend in schnellster Bewegung begriffene, subtile Materie ist der Weltäther, der jeden scheinbar leeren Raum füllt.[1]

Wenn Descartes ausdrücklich sagt, daß seine Hypothese zur Erklärung des Weltgebäudes nicht bloß falsch sein könne, sondern in einer gewissen Rücksicht in der Tat falsch sei, so wollte er sich offenbar gegen das Schicksal Galileis sichern. Denn es war nach der Erfahrung des letzteren nicht genug, seine Weltansicht für eine bloße Hypothese auszugeben; es mußte erklärt werden, daß sie irre. Descartes sagte es freiwillig im voraus, um es nicht nachträglich sagen zu müssen. Er bekannte seinen Irrtum, weil seine Welterklärung mit

[1] Princ. III. § 54—64.

der biblischen Schöpfungsgeschichte streite. Diese behaupte, daß die Ordnung der Weltkörper geschaffen sei, während er dieselbe, um sie der menschlichen Erkenntnis begreiflich zu machen, nach rein mechanischen Gesetzen allmählich entstehen lasse.[1]

Diese Wendung kommt auf Rechnung seiner Zeit und seiner Person und bedarf nach den ausführlichen Erörterungen, die wir darüber in der Lebensgeschichte des Philosophen gegeben haben, keiner weiteren Rechtfertigung oder Verurteilung. In dem Versuche, die Entstehung des Weltgebäudes rein mechanisch zu erklären, besteht die Bedeutung seines naturphilosophischen Systems. Dies war die Absicht seines ersten Werks, welches aus den bekannten Gründen unveröffentlicht blieb und bis auf jene Abhandlung vom Lichte verloren ging; der wesentliche Inhalt ist in den beiden letzten Büchern der Prinzipien erhalten, und man darf annehmen, daß nach der Herausgabe dieses Werks die des «monde» aus sachlichen Gründen überflüssig war.

Was aber das Verhalten unseres Philosophen zu der neuen Astronomie, insbesondere zu Kopernikus und Galilei betrifft, so läßt sich jetzt ein abschließendes Urteil aussprechen. Keplers große Entdeckungen hat er unerwähnt gelassen und dieselben wahrscheinlich nicht gekannt. Tychos geozentrische Hypothese hat er verworfen. Wenn man den Himmel um die Erde rotieren lasse und die Bewegung in ihrer relativen und reziproken Bedeutung richtig verstehe, so müsse man der Erde in Rücksicht auf den Himmel nach der tychonischen Ansicht weit mehr Bewegung zuschreiben, als selbst Kopernikus behauptet habe.[2]

Descartes lehrt, daß die Planetenbewegung heliozentrisch und die Erde Planet ist, er lehrt deren tägliche Achsenrotationen und jährliche Bewegung um die Sonne in elliptischer Bahn: er ist daher in der Sache einverstanden mit Kopernikus und Galilei. Aber er begründet diese seine Ansicht aus mechanischen Gesetzen anderer Art als Galilei; diese Begründung, die wir kennen gelernt, folgt aus seinen Prinzipien, und wie es sich auch mit der Geltung und Richtigkeit derselben verhalten möge, die Differenz zwischen ihm und Galilei ist, was diesen Punkt betrifft, in keiner Weise erkünstelt. Auch daß Descartes die Bewegung der Erde in einem gewissen Sinne verneint, folgt aus dem Begriff der Bewegung selbst, den er aufgestellt hat und auf die Weltkörper anwenden mußte. In allen diesen Punkten kann ohne Unkenntnis der Sache von keinerlei Akkommodation des Philo-

[1] Princ. III. § 43—45. — [2] Princ. III. § 38—39.

sophen die Rede sein. Die cartesianische Vereinigung der Erdbewegung hat gar nichts gemein mit der kirchlichen, vielmehr ist sie der letzteren völlig entgegengesetzt.

Descartes bejahte diejenige Erdbewegung, welche die Kirche, die Bibel, Ptolemäus und die gewöhnliche Ansicht verneinen; sagte er doch selbst: „Man sieht, daß ich mit dem Munde die Bewegung der Erde leugne und in der Sache das System des Kopernikus festhalte". Er bejaht die heliozentrische Erdbewegung, und das ist der Punkt, um den allein es sich handelt. Es wäre mehr als sophistisch, wenn seine Lehre den Schein annehmen wollte, als ob sie die Ruhe der Erde im Gegensatz gegen Galilei, in Übereinstimmung mit der Kirche oder aus Gefälligkeit gegen die letztere behaupte. Vielleicht wäre es Descartes nicht unangenehm gewesen, wenn sich die Welt und namentlich die kirchlichen Autoritäten über diesen Punkt seiner Lehre getäuscht hätten. Aber daß er selbst irgend jemand über den Inhalt seiner Lehre zu täuschen gesucht habe, ist falsch und kann nur von solchen gemeint werden, die seine Werke nicht kennen. Daher bleibt von der Akkommodation, die man ihm vorwirft, nur so viel übrig: daß Descartes, nachdem er seine Lehre offen und ehrlich vorgetragen und begründet hat, die Erklärung gibt, seine Hypothese sei falsch, so weit sie mit dem Glauben streite. Er hat wie Galilei gehandelt, nur daß er den Widerruf antizipierte, um die Schikanen zu vermeiden.[1]

4. Die Leere und der Luftdruck.

Die Überzeugung von der Unmöglichkeit des leeren Raums und von der Notwendigkeit, daß alle Bewegungen in der Natur durch äußere, körperliche Ursachen und deren unmittelbare Einwirkung, d. h. durch Druck und Stoß hervorgebracht werden, mußte Descartes dazu führen, mit dem Vakuum auch den sogenannten «horror vacui» der Natur, eine bei den Physikern seines Zeitalters noch herrschende Vorstellung, grundsätzlich zu verneinen und für einen der größten Irrtümer zu erklären. Es ist eben so falsch, die Realität eines leeren Raumes zu bejahen, als mit den Peripatetikern deshalb zu verneinen, weil die Natur Abscheu vor der Leere habe und darum dieselbe nicht dulde. Es hieß beide Irrtümer vereinigen, wenn man, wie die fortgeschrittenen Physiker in den Tagen Descartes' wollten, den «horror vacui» auf ein gewisses Maß einschränkte, damit trotz desselben auch eine gewisse Leere in der Natur bestehen könnte. Aus Hypothesen

[1] Vgl. oben Buch I. Kp. V. S. 214—216.

solcher Art suchte man das Steigen der Flüssigkeiten, wie des Wassers im Pumprohr und des Quecksilbers in der Röhre, zu erklären. Descartes setzte der Annahme der Leere die seiner subtilen Materie (Äther) entgegen, kraft deren nirgends ein Vakuum sein könne. Dieser Punkt machte die Streitfrage zwischen ihm und Blaise Pascal, der die Existenz jener subtilen Materie bestritt und die Realität des Leeren auf Grund eines gemäßigten horror vacui behauptete.

Wenn wir Bewegungen oder deren Gegenteil wahrnehmen, ohne zugleich die körperlichen Ursachen, welche die Bewegung bewirken oder hemmen, wahrnehmen zu können, sind wir geneigt zu meinen, daß überhaupt keine Ursachen vorhanden sind. So ist die Bewegung der atmosphärischen Luft, der Stoß und Druck, den sie auf alle Körper, die sie umgibt oder berührt, ausübt, eine beständig wirksame Kraft, so wenig die bewegende Masse in die Sinne fällt. Descartes forderte, daß zur wirklichen Erklärung gewisser Bewegungserscheinungen flüssiger Körper an die Stelle des leeren Raums und des Abscheus vor demselben der atmosphärische Druck (Schwere der Luft) gesetzt werden müsse. Selbst in dem Dialoge Galileis begegnete er der Annahme des «horror vacui», wo die Ursache des Phänomens in der Schwere der Luft zu suchen war, und tadelte diesen Irrtum in den kritischen Bemerkungen, die er im Oktober 1638 über jenes Werk brieflich niederschrieb. Neun Jahre später gab er in mündlichen Gesprächen Pascal den Rat, sich durch einen augenscheinlichen Versuch von der Richtigkeit der Leere und der Wirksamkeit des atmosphärischen Drucks zu überzeugen, indem er die Höhenstände des Quecksilbers in der Röhre am Fuß und auf dem Gipfel eines sehr hohen Berges miteinander vergleiche; er werde finden, daß mit der zunehmenden Höhe des Orts die Quecksilbersäule infolge des abnehmenden Luftdrucks falle; Pascal könne dieses Experiment leicht in seiner Heimat, der Auvergne, bewerkstelligen lassen. Der Versuch wurde auf dem Puy-de-Dôme gemacht und bestätigte, was Descartes ohne die Probe desselben vorhergesagt hatte. Indessen hat Pascal diesen Umstand unerwähnt gelassen und auch nichts über den Erfolg jenes Experimentes dem Philosophen mitgeteilt. Der letztere schrieb dieses unbillige Verhalten dem feindseligen Einflusse Robervals zu, der Pascals Freund war und Profession daraus machte, Descartes' Gegner zu sein.[1]

[1] Über Descartes' Lehre vom Luftdruck sind zu vgl. die Briefe desselben vom 2. Juni 1631 an Reneri, vom 11. Oktober 1638 an Mersenne (Galilei betr.), vom

Was die Sache selbst betrifft, so kann die Priorität der Entdeckung nicht für Descartes in Anspruch genommen werden. Der Versuch, den er Pascal im Sommer 1647 empfahl, besteht in der barometrischen Höhenmessung, und das Barometer war von Torricelli einige Jahre früher erfunden worden (1643). Aber das Gesetz, auf dem die Erfindung beruht, kannte Descartes vorher, wie seine Briefe aus den Jahren 1631 und 1638 beweisen. Und es bedarf nicht einmal brieflicher Zeugnisse, denn das Gesetz folgt, wie wir gesehen, notwendig aus seinen Prinzipien. Angewendet auf die Bewegung schwimmender Körper (fester Körper im Wasser), läßt sich aus der Wirksamkeit und den Modifikationen des Luftdruckes leicht jene Erfindung machen und erklären, die unter dem Namen der cartesianischen Taucher bekannt ist.

Neuntes Kapitel.

Die Verbindung zwischen Seele und Körper. Die Leidenschaften der Seele. Das natürliche und sittliche Menschenleben.

I. Das anthropologische Problem.

1. Bedeutung und Umfang des Problems.

Es bleibt noch ein Problem übrig, nachdem die metaphysischen Grundfragen gelöst sind. Diese betrafen das Wesen Gottes, des Geistes und der Körper und forderten die klare und deutliche Erkenntnis derselben, d. h. die Feststellung ihrer Realität und Wesenseigentümlichkeit, die nur dann einleuchtet, wenn sie ohne jede Vermischung mit ihrem Gegenteil begriffen wird. Das Wesen Gottes wollte unabhängig von allen endlichen und unvollkommenen Dingen, das des Geistes unabhängig vom Körper, das des letztern unabhängig von jenem erkannt sein; beide mußten daher als völlig entgegengesetzte Substanzen betrachtet werden: der Geist bloß als denkende Natur, der Körper bloß als ausgedehnte, die Vorgänge der geistigen Natur nur als Modi oder Arten des Denkens, die der körperlichen nur als Modi oder Arten der Ausdehnung, d. h. als Bewegungen. Gott als der Realgrund aller Dinge mußte in Ansehung des Geistes als Urquell der Erkenntnis, in Ansehung der Körper als Urquell der Bewegung gelten.

Wenn es nun Vorgänge geistiger Art gibt, die mit gewissen Bewegungen dergestalt verknüpft sind, daß sie ohne dieselben nicht statt-

11. Juni und 17. August 1649 an Carcavi (Pascal betr.). Oeuvres I. pg. 205, II. pg. 380, V. pg. 365, 391. Millet: Descartes etc. II. pg. 214—226. Siehe oben Buch II. Kp. VII. S. 249.

finden können, so haben wir eine Tatsache vor uns, in der ein neues Problem liegt. Eine solche Tatsache läßt sich aus dem Dualismus zwischen Geist und Körper, diesem Grundbegriff der Prinzipienlehre Descartes', nicht erklären: daher ist das neue Problem nicht metaphysisch. Eine Verbindung zwischen Geist und Körper kann nur in einem Wesen stattfinden, welches aus beiden besteht. Dieses Wesen sind wir selbst, und zwar unter allen endlichen Substanzen nur wir, denn wir sind denkende Naturen, als welche wir unmittelbar und darum mit zweifelloser Gewißheit unser Wesen und Dasein erkennen; zugleich sind wir mit einem Körper verbunden, den wir als den unsrigen vorstellen. Unsere äußeren Sinneswahrnehmungen beweisen, daß es Körper außer uns gibt, unsere Affekte und Naturtriebe beweisen, daß einer dieser Körper der unsrige ist. „Nichts lehrt mir die Natur ausdrücklicher, als daß ich einen Körper habe, mit dem es übel steht, wenn ich Schmerz empfinde, und der Speise oder Trank bedarf, wenn ich Hunger oder Durst leide. Ich kann nicht zweifeln, daß etwas Reales in diesen Empfindungen ist. Jene Affekte und Triebe machen mir klar, daß ich mich in meinem Körper nicht, wie der Schiffer im Fahrzeug, befinde, sondern auf das engste mit ihm verbunden und gleichsam vermischt bin, so daß wir gewissermaßen ein Wesen ausmachen. Sonst würde ich kraft meiner geistigen Natur nicht Schmerz empfinden, wenn der Körper verletzt wird, sondern diese Verletzung bloß als Erkenntnisobjekt einsehen, wie der Schiffer Kenntnis davon nimmt, wenn etwas im Schiffe zerbricht. Ich würde, wenn der Körper Speise und Trank bedarf, diese seine Zustände erkennen, ohne die unklaren Empfindungen des Hungers und Durstes zu haben. Diese Empfindungen sind in der Tat unklare Vorstellungen, die von der Vereinigung und gleichsam Vermischung des Geistes mit dem Körper herrühren." In dieser tatsächlichen Verbindung mit einem Körper befindet sich unter allen erkennbaren Geistern nur der menschliche: das neue Problem ist daher anthropologisch.[1]

Das Wesen des Geistes besteht im Denken, die wahre Erkenntnis besteht im klaren und deutlichen Denken, welches durch die absolute Kraft des Willens sowohl erstrebt und erreicht, als auch gehemmt und verfehlt wird. Die echte Willensfreiheit sucht die wahre Erkenntnis und handelt ihr gemäß: darin erfüllt der menschliche Geist sein Wesen und seine Bestimmung.[2] In der Verbindung mit dem Körper ist seine Klarheit

[1] Méd. VI. pg. 81. (Übers. S. 138). — [2] Vgl. oben Buch II. Kp. V. S. 327—330.

getrübt und seine Freiheit beschränkt, also er selbst in einem Zustande, der seinem Wesen nicht gemäß ist. Jetzt erscheint die Freiheit des Wollens und die Klarheit des Denkens, d. h. die wahre Geistesfreiheit als ein zu erringendes Ziel, als eine zu leistende Arbeit, als eine zu lösende, durch richtige Willensenergie allein zu lösende Aufgabe. So begreift das anthropologische Problem das ethische in sich.

Doch ist dieser mit dem Körper verbundene Geisteszustand in seiner Weise auch naturgemäß, denn er ist in der Ordnung der Dinge begründet; wir dürfen daher unser körperliches Leben nicht nach platonischer Art als ein Verhängnis oder als eine durch Abfall von der geistigen Welt und durch Begierde nach irdischem Genuß verschuldete Strafe ansehen, sondern müssen dasselbe als die Erfüllung natürlicher Gesetze betrachten. Ist aber die Verbindung zwischen Geist und Körper naturgesetzlich, so kann sie auch in Ansehung des Geistes, so wenig sie dem Wesen desselben konform ist, nicht als naturwidrig gelten; vielmehr ist mit der Natürlichkeit auch die Richtigkeit jener Verbindung und aller der Vorgänge anzuerkennen, die aus dem Zusammenleben des Geistes und Körpers notwendig folgen, wie Triebe, Neigungen, Leidenschaften usw. Alle diese Bewegungen der menschlichen Natur sind als solche gut und förderliche Bedingungen oder Werkzeuge des geistigen Lebens; wenn sie das letztere hemmen und verdunkeln, so ist dies nicht Folge der Natur, sondern Schuld des Willens. Nicht ihre ursprüngliche Richtung ist falsch, sondern die Ablenkung davon ist unsere Verirrung; nicht ihre natürliche Art ist schlimm, sondern die Entartung derselben kraft unseres Willens. Was in der menschlichen Doppelnatur vor sich geht, will natürlich erklärt und moralisch verwertet, d. h. in seinem Wert für die Befreiung des Geistes erkannt werden.

Insbesondere sind es die Leidenschaften, auf welche Descartes diesen Gesichtspunkt einer rein natürlichen Ansicht anwendet, überzeugt, daß er damit in der Betrachtung derselben eine völlig neue Richtung einschlägt. „Wie mangelhaft die Wissenschaften sind, die uns die Alten überliefert haben, ist nirgends deutlicher zu sehen als in ihrer Behandlung der Leidenschaften; denn so viel man sich auch mit diesem Gegenstande beschäftigt und so leicht derselbe zu erkennen ist, da jeder die Natur der Leidenschaften in sich selbst entdecken kann, ohne weitere Beobachtung äußerer Dinge, so sind doch die Lehren der Alten darüber so dürftig und größtenteils so unsicher, daß ich die herkömmlichen Wege völlig verlassen muß, um mit einiger Zu-

versicht mich der Wahrheit zu nähern. Ich muß deshalb so schreiben, als ob ich mit einem Thema zu tun hätte, welches vor mir noch keiner berührt hat." Mit diesen Worten beginnt Descartes seine Schrift über die Leidenschaften der Seele. „Meine Absicht ist", sagt er in dem brieflichen Vorwort, „nicht als Redner, auch nicht als Moralphilosoph, sondern nur als Physiker über die Leidenschaften zu handeln."[1]

2. Der Kardinalpunkt des Problems.

Wenn nun Descartes die Leidenschaften zum Hauptobjekt seiner anthropologischen Betrachtung nimmt, so muß er hier den charakteristischen Ausdruck des menschlichen (geistig-körperlichen) Lebens, den Erkenntnisgrund der menschlichen Doppelnatur finden. Die Erklärung dieser Tatsache gilt ihm als der Kardinalpunkt des *psychologischen* Problems. Wie sich die Bewegung zum Körper verhält, so verhält sich die Leidenschaft zum Menschen; wie dort der Begriff der Bewegung vor allem näher bestimmt werden mußte, so ist hier festzustellen, worin das Wesen der Leidenschaft besteht.

Es leuchtet sogleich ein, daß die Leidenschaften insgesamt passiver Natur sind. Doch ist nicht jedes Leiden schon Leidenschaft. Im Gegensatz zur körperlichen Natur besteht das Wesen der geistigen in der Selbsttätigkeit, die Quelle und Kraft der letzteren im Willen, daher ist alles, was in uns vorgeht, ohne von uns gewollt zu sein, im weitesten Umfange leidender Art. Dahin gehören alle unwillkürlichen Funktionen, auch die Wahrnehmungen oder Perzeptionen, die wir machen und erfahren, unabhängig von jedem Akte der Selbstbestimmung und Willkür. Einige dieser Wahrnehmungen sind innere und beziehen sich bloß auf den Geist, wie die unwillkürliche Perzeption unseres Denkens und Wollens. Nicht unsere denkende Natur ist passiv, wohl aber die Wahrnehmung derselben, sofern dieselbe sich uns von selbst aufdrängt und wir genötigt sind, sie zu machen. Es gibt andere Wahrnehmungen, die sich bloß auf Körper beziehen, sei es auf äußere oder auf unseren eigenen: dahin gehören die Sinnesempfindungen oder Sensationen, wie Farben, Töne usw., die körperlichen Affekte, wie Lust und Schmerz, die körperlichen Triebe, wie Hunger und Durst. Alle diese Wahrnehmungen, innere und äußere, sind Arten des Leidens, aber nicht Leidenschaften im eigentlichen Sinn, wir verhalten uns darin passiv, aber nicht passioniert.[2]

---

[1] Les passions de l'âme. Part. I. Art. I. Rép. à la lettre II. Oeuvres T. XI. pg. 325—328. — [2] Les passions I. Art. XIX. XXIII—XXIV.

Es gibt eine dritte Art leidender Zustände, die weder dem Geiste allein, noch dem Körper allein, sondern beiden zugleich zukommen, Zustände, in denen unter dem Einfluß und der Mitwirkung des Körpers die Seele selbst leidet: sie kann gleichgültig bleiben im Sehen und Hören, im Hunger und Durst, nicht in Freude und Zorn; sie allein kann freudig und traurig erregt, von Liebe und Haß bewegt sein, aber sie könnte es nicht, wenn sie körperlos wäre. In dieser Art des Leidens besteht die Leidenschaft. Unmöglich würden die Leidenschaften unsere Seele so gewaltig, wie es geschieht, spannen, beleben, erschüttern können, wenn sie nicht geistige Kräfte wären: unmöglich würden sie imstande sein, den Geist so gewaltig, wie es der Fall ist, zu verdunkeln und zu verwirren, wären sie nicht zugleich körperlicher Natur. Sie sind Geisteszustände, aber nicht solche, die aus der freien Tatkraft des Geistes erzeugt werden, sondern die ihn unwillkürlich befallen und ergreifen; sie sind Empfindungszustände, aber solche, die nicht im Leibe, sondern in der Seele stattfinden: sie sind mit einem Wort Gemütsbewegungen (émotions de l'âme), gemischt aus beiden Naturen, der geistigen und körperlichen. „Man kann sie als Wahrnehmungen oder Empfindungen oder Bewegungen der Seele definieren, die ihr eigentümlich angehören und durch die Wirksamkeit der Lebensgeister verursacht, unterhalten, verstärkt werden."[1]

3. Die Leidenschaften als Grundphänomen der menschlichen Seele.

Hieraus erhellt die Bedeutung, welche Descartes der Tatsache der Leidenschaften zuschreibt. Sie gelten als Grundphänomen, als das dritte und wichtigste neben Denken (Wollen) und Bewegung. Verstand und Wille sind nur in der geistigen, die Bewegung nur in der körperlichen, die Leidenschaften nur in der menschlichen Natur möglich, als welche Geist und Körper in sich vereinigt. Um zu denken, bedarf es bloß der geistigen Substanz; um bewegt zu werden, bloß der körperlichen; dagegen um Leidenschaften zu haben, der Vereinigung beider. Die menschliche Doppelnatur ist der einzige Realgrund der Leidenschaften, diese sind der einzige Erkenntnisgrund jener, die aus der Tatsache der Sensationen und Naturtriebe nicht ebenso gut einleuchtet.

Um zu verstehen, warum Descartes diese Bedeutung nur den Leidenschaften einräumt, die sinnlichen Wahrnehmungen und Begierden dagegen bloß als körperliche Vorgänge gelten läßt, muß man

[1] Les passions I. Art. XXV. XXVII—XXIX.

sich die Grundlage seiner ganzen Lehre wohl vergegenwärtigen. Unter seinem Standpunkt nämlich gibt es, so weit unsere Erkenntnis reicht, nur einen mit dem Geiste verbundenen oder beseelten Körper: den menschlichen; alle übrigen Körper sind geist- und seelenlos, bloße Maschinen, auch die tierischen. Seele ist Geist, die Realität des letzteren erhellt nur aus seiner Selbstgewißheit und fällt mit dieser zusammen: ohne Selbstbewußtsein kein Denken, kein Geist, keine Seele. Die Tiere sind ohne Selbstbewußtsein, daher ohne Seele, also nichts als bewegte Körper oder Automaten; aber sie haben sinnliche Empfindungen und Triebe, mithin müssen diese für körperliche Bewegungen gelten, die nach rein mechanischen Gesetzen geschehen und zu erklären sind.

Die Tiere empfinden, aber sie sind seelenlos: das erste ist eine unleugbare Tatsache, das zweite in dem Systeme Descartes' eine notwendige Folgerung. Es ist gewiß, daß die Tiere sehen und hören, hungern und dürsten; es ist eben so gewiß, daß sie keine klare und deutliche Erkenntnis, kein Selbstbewußtsein, also (nach den Grundsätzen Descartes') weder Geist noch Seele haben. Es bleibt demnach nur übrig, die Sensationen und Triebe überhaupt, also auch im Menschen, für mechanische Vorgänge zu nehmen, die mit psychischen Tätigkeiten nichts gemein haben. So findet Descartes keine andere Tatsache, die ihm das Zusammenleben von Geist und Körper erkennbar macht, als die Leidenschaften.

Man kann fragen, ob die Leidenschaften nicht auch tierischer und die Sensationen und Triebe nicht auch psychischer Natur sind, man kann die cartesianischen Sätze, welche beides verneinen, bestreiten und selbst zweifeln, ob der Philosoph denselben durchgängig treu blieb und bleiben konnte, aber man darf nicht in Abrede stellen, daß er sie lehrte und zufolge seiner Prinzipien lehren mußte. Die Untersuchung dieser Punkte ist jetzt nicht unsere Sache. Wir haben es noch mit der Darstellung und Begründung des Systems zu tun und folgen den Wegen, die Descartes ging; sobald wir seine Lehre beurteilen, werden wir auf jene Fragen zurückkommen, und dann genau auf sie eingehen.

II. Die Verbindung zwischen Seele und Körper.

1. Der Mechanismus des Lebens.

Soweit das menschliche Leben dem tierischen gleicht, muß dasselbe aus rein materiellen und physikalischen Ursachen, insbesondere aus Bewegung und Wärme erklärt werden. Man hat fälschlich gemeint, daß die Seele den Körper bewege und erwärme und darum

auch physisches Lebensprinzip sei. Indessen beweist jede Flamme, daß es die Seele nicht ist, die dem Körper Bewegung und Wärme mitteilt. Und wenn der menschliche Körper nach dem Tode erstarrt und erkaltet, so erleidet er diese Veränderung nicht, weil er beseelt zu sein aufgehört oder die Seele ihn verlassen hat. Der lebendige Körper ist nicht der beseelte, sonst müßten die Tiere beseelt sein, was den Prinzipien der Lehre Descartes' widerstreitet. Das Leben besteht nicht in der Verbindung zwischen Seele und Körper, der Tod nicht in der Trennung beider; das Leben ist nicht das Produkt, welches die Seele erzeugt, sondern die Voraussetzung, unter welcher sie die Verbindung mit einem Körper eingeht, die Bedingung, ohne welche eine solche Vereinigung nicht stattfinden kann. Die Sache verhält sich daher gerade umgekehrt, als man sie gewöhnlich vorstellt: nicht weil der Körper beseelt ist, darum ist er lebendig, sondern weil er lebt, darum kann er beseelt werden; nicht weil sich die Seele vom Körper trennt, erstarrt und erkaltet der letztere, sondern weil er tot ist, darum verläßt ihn die Seele.

Der Tod ist Vernichtung des Lebens und eine notwendige Wirkung physischer Ursachen; das Leben ist Mechanismus, der Tod ist die Zerstörung desselben: derselbe erfolgt, wenn ein Teil des lebendigen Körpers dergestalt Schaden leidet, daß die ganze Maschine stillsteht. Dem Irrtum, welcher die Seele zum Lebensprinzip macht, hält Descartes folgende Erklärung entgegen: „Der Tod tritt nie ein, weil die Seele mangelt, sondern weil eines der Hauptorgane des Körpers zerstört ist; darum laßt uns urteilen, daß der Körper eines lebendigen Menschen von dem eines toten nicht anders unterschieden ist, als eine Uhr (oder ein Automat anderer Art, d. h. eine von selbst bewegte Maschine), die das körperliche Prinzip der Bewegungen, die sie verrichten soll, nebst allen zu ihrer Tätigkeit erforderlichen Bedingungen in sich trägt und, wenn sie aufgezogen ist, geht, sich von dem zerbrochenen Uhrwerk unterscheidet, in dem das bewegende Prinzip aufgehört hat tätig zu sein.“[1]

Die Seele kann *nur* mit einem lebendigen Körper verbunden sein. Da sie geistiger, also unter den endlichen Wesen, so weit uns dieselben erkennbar sind, ausschließlich menschlicher Natur ist, so kann diese Verbindung nur mit dem *menschlichen* Körper stattfinden.

Der menschliche Körper ist, wie der tierische, Maschine. Sein Lebensprinzip ist der Feuerherd in ihm, der die Lebenswärme bereitet

[1] Les passions de l'âme I. Art. IV—VI.

und sie dem gesamten Organismus mitteilt: das Feuer, dessen Brennmaterial das Blut und dessen Herd das Herz ist. Harveys große Entdeckung der Herz- und Blutbewegung der Tiere hat diese Grundbedingung des Lebensmechanismus erklärt und ist in der Geschichte der Biologie epochemachend gewesen. Descartes lernte sie kennen, als er, mit der Ausarbeitung seines Kosmos beschäftigt und in die Untersuchung des menschlichen Körpers vertieft, auf eigenem Wege zu einer ähnlichen Anschauung gekommen war. Diese Lehre erschien ihm so wichtig und als ein so großer und augenscheinlicher Triumph der mechanischen Physik und der wissenschaftlichen Methode überhaupt, daß er sie als ein Beispiel der letzteren in dem fünften Abschnitte seines Discours darstellte und hier die Bewegung des Herzens und die Zirkulation des Blutes durch die arteriellen und venösen Gefäße auseinandersetzte, indem er auf Harveys glorreiche Entdeckung hinwies.[1]

Nach diesen Grundbedingungen erörtert Descartes die übrigen Teile und Funktionen der Maschine des tierisch-menschlichen Körpers. Die Bewegungsorgane sind die Muskeln, die Empfindungsorgane die Nerven; das Zentralorgan des Blutes und seiner Bewegung ist das Herz, das der Nerven das Gehirn. Zwischen beiden läßt Descartes ein Mittelglied wirken, dessen Entstehung und Wirksamkeit er als die merkwürdigste Lebenserscheinung bezeichnet. Die feinsten, beweglichsten und feurigsten Teile des Bluts, die im Herzen durch eine Art Destillation erzeugt werden, steigen nach mechanischen Gesetzen durch die Arterien in das Gehirn empor und werden von hier aus den Nerven und durch diese den Muskeln zugeführt; sie sind es, die in jenen Organen Empfindung und Bewegung bewirken, also den eigentlichen Lebensfunktionen vorstehen: darum nennt sie Descartes Lebensgeister (esprits animaux). „Das Merkwürdigste in diesen Dingen ist die Entstehung der Lebensgeister, die einem sehr feinen Winde oder besser gesagt, einer sehr reinen und lebhaften Flamme gleichen, die unaufhörlich in großer Fülle vom Herzen ins Gehirn emporsteigt und von hier durch die Nerven in die Muskeln eingeht und allen Gliedern die Bewegung mitteilt. Warum aber die bewegtesten und feinsten Blutteile, die als solche den tauglichsten Stoff der Lebensgeister ausmachen, eher nach dem Gehirn als anderswohin gehen, erklärt sich sehr einfach daraus, daß die Arterien, welche sie nach dem Gehirn führen,

[1] Disc. de la méth. Part. V. Oeuvres VI. pg. 46—55. (Übers. S. 43—50). Les passions I. Art. VII. S. oben Buch I. Kp. V. S. 213 flgd.

vom Herzen am geradesten aufsteigen; wenn nun mehrere Dinge zugleich nach derselben Richtung streben, während, wie bei den Blutteilen, die aus der linken Herzkammer ins Gehirn wollen, für alle nicht Raum genug ist, so folgt nach den Regeln der Mechanik, die mit den Gesetzen der Natur identisch sind, daß die schwächeren und weniger bewegten den stärkeren weichen müssen und diese mithin allein ihren Weg machen."[1]

So sind alle unsere unwillkürlichen Bewegungen, wie überhaupt alle Tätigkeiten, die wir mit den Tieren gemein haben, lediglich von der Einrichtung unserer Organe und der Bewegung der Lebensgeister abhängig, welche, durch die Wärme des Herzens erregt, ihren naturgemäßen Lauf in das Gehirn und von hier in die Nerven und Muskeln nehmen, in derselben Weise, wie die Bewegung einer Uhr nur durch die Kraft ihrer Feder und die Figur ihrer Räder erzeugt wird.[2]

2. Das Seelenorgan.

Der menschliche Körper ist eine sehr komplizierte Maschine, deren Teile, wie Herz, Gehirn, Magen, Arterien, Venen, Muskeln, Nerven usf. in durchgängiger Wechselwirkung sind, sich gegenseitig erhalten und eine Gemeinschaft ausmachen, in der jeder dem andern dient und jeder mit dem andern leidet. Diese Maschine bildet ein Ganzes, jedes ihrer Teile ist ein Werkzeug des Ganzen, daher sind ihre Teile nicht bloß aggregiert, sondern artikuliert: die Gemeinschaft oder der Komplex der Organe macht den Organismus, die gegliederte Maschine. Organismus ist demnach eine besondere Art des Mechanismus; er ist eine solche Maschine, deren Teile sich von selbst bilden und zusammenfügen, daher kein bloßes Aggregat, sondern eine Einheit oder ein Ganzes ausmachen.

Mit dieser Bestimmung, dem Kennzeichen des Organismus, nimmt es Descartes so ernsthaft, daß er von dem lebendigen Körper geradezu sagt: „er ist einer und in gewisser Weise unteilbar". Daher kann die Seele, wenn sie mit dem menschlichen Körper verbunden sein soll, nicht bloß einem seiner Teile inwohnen, sondern muß in dem ganzen Organismus gegenwärtig sein. Da jeder Teil des lebendigen Körpers mit jedem zusammenhängt, so kann keiner eine ausschließende Verbindung mit der Seele eingehen; und da diese vermöge ihres Wesens nichts mit der Ausdehnung und Teilbarkeit gemein hat, so kann sie

[1] Disc. de la méth. Part. V. pg. 54—55. (Übers. S. 49—50). Les passions I. Art. X—XIII. — [2] Les passions de l'âme I. Art. XVI.

unmöglich mit einem Teile des Organismus in ausschließende Gemeinschaft treten.[1]

Wohl aber kann sie mit einem der Organe vorzugsweise verknüpft sein, ja es muß bei der Grundverschiedenheit beider Substanzen, die eine unmittelbare Verbindung derselben nicht zuläßt, ein besonderes Organ geben, durch welches die Seele mit dem gesamten Organismus verkehrt. Da es sich nun zwischen beiden Substanzen hauptsächlich darum handelt, daß Bewegungen der Organe in Empfindung und Vorstellung, diese in jene verwandelt werden, so ist leicht zu sehen, daß es die Lebensgeister, diese Faktoren der Empfindung und Bewegung, sein werden, die den Verkehr zwischen Seele und Leib vermitteln. In der Bewegung derselben gibt es zwei Zentra: Herz und Gehirn; in jenem werden sie erzeugt, in dieses steigen sie empor und wirken von hier aus auf die Organe. Daher wird die Seele, wenn sie mit dem Organismus durch die Lebensgeister verkehrt, mit einem der beiden Zentralorgane vorzugsweise verknüpft sein müssen. Die nähere Entscheidung gibt sich von selbst. Da die eigentümliche Wirksamkeit der Lebensgeister vom Gehirn ausgeht, so kann nur dieses das bevorzugte Organ sein und nur in ihm, wie sich Descartes ausdrückt, „der Sitz der Seele" gesucht werden.

Der Ort des eigentlichen Seelenorgans ist in dem Zentralorgan der Nerven selbst wieder zentral und liegt in der Mitte des Gehirns, wo die Lebensgeister aus den beiden Teilen desselben, den vorderen und hinteren Höhlungen, miteinander verkehren, so daß es hier am leichtesten von diesen bewegt werden und selbst sie bewegen kann. Es ist die Zirbeldrüse oder das Conarion (glans pinealis), deren Gebilde Descartes für das eigentliche Seelenorgan erklärt. Er findet noch einen besonderen Grund zur Unterstützung dieser Hypothese. Die Sinneseindrücke unseres Gesichts und Gehörs sind, wie die Organe, durch die sie empfangen werden, doppelt, während das sinnliche Objekt selbst, wie unsere Vorstellung desselben, einfach ist, was nicht möglich wäre, wenn nicht in dem Zentralorgan eine Vereinigung der Doppeleindrücke stattfände. Es scheint daher notwendig, daß im Gehirn ein Organ existiert, welches die zweifachen Eindrücke empfängt und einzig in seiner Art ist. Dieses Organ sieht Descartes in der Zirbeldrüse, darum gilt sie ihm als der hauptsächliche Sitz (principal siège) der Seele, als derjenige Teil des menschlichen Körpers, mit welchem die

[1] Les passions I. Art. XXX.

Seele am nächsten (étroitement) verbunden ist. Die zentrale Lage und die Einzigkeit jenes Gehirnteils waren die Gründe, welche den Philosophen vermocht haben, hier die psychische Wirksamkeit, so weit sie körperliche Eindrücke empfängt und bewirkt, zu lokalisieren.[1]

Aus dem Zusammenhange zwischen Seele und Körper, wie derselbe jetzt einleuchtet, erklärt sich der natürliche Ursprung der Leidenschaften. Der empfangene Eindruck wird kraft der psychischen Tätigkeit in Vorstellung und Motiv umgewandelt. Wenn ein solcher Eindruck als etwas unserem Leben Schädliches empfunden wird, z. B. wenn wir ein wildes Tier auf uns losstürzen sehen, so entsteht mit der Vorstellung des Objekts zugleich die der Gefahr; unwillkürlich rührt sich der Wille, um den Körper zu schützen, sei es durch Kampf oder Flucht; unwillkürlich wird demgemäß das Seelenorgan bewegt und dem Laufe der Lebensgeister derjenige Impuls gegeben, welcher die Glieder entweder zum Kampf oder zur Flucht disponiert. Der Wille zum Kampf ist Kühnheit, der zur Flucht ist Furcht. Kühnheit und Furcht sind nicht Sinneseindrücke, sondern Willenserregungen, sie sind nicht bloße Vorstellungen, sondern Gemütsbewegungen oder Leidenschaften. Die Bewegung, die bei solchen Emotionen im Herzen empfunden wird, beweist so wenig, daß die Leidenschaften im Herzen ihren Sitz haben, als die schmerzhafte Empfindung im Fuße beweist, daß der Schmerz im Fuße sitzt, oder der Anblick der Sterne am Himmelsgewölbe den wahren Ort derselben anzeigt.[2]

3. Wille und Leidenschaften.

Diese Erklärung der Leidenschaften aus der geistig-körperlichen Natur des Menschen ist durch die Annahme, die sie macht, und die Richtung, die sie grundsätzlich ergreift, für die Lehre Descartes' charakteristisch. Mit Hilfe der Lebensgeister und des Seelenorgans, welches letztere die Zirbeldrüse sein soll, sucht der Philosoph den Ursprung der Leidenschaft *rein mechanisch* zu begründen. Hier liegt der Schwerpunkt und die *Neuheit* seines Versuchs, welche Descartes im Auge hatte, als er gleich im Anfange seiner Schrift aussprach, daß er in der Lehre von den Leidenschaften den herkömmlichen Weg gänzlich verlassen müsse und über dieselben nicht als Redner und Philosoph, sondern lediglich als Physiker handeln wolle. Man hatte vorher die menschlichen Leidenschaften bloß als *psychische* Vorgänge betrachtet

[1] Les passions I. Art. XXXI—XXXII. XXXIV. XLI.

[2] Les passions I. Art. XXXIII. XXXV—XXXVI. XL.

und nicht eingesehen, daß sie Faktoren enthalten, die nur auf Rechnung des Körpers kommen. Da sie nun den Geist bemeistern und seine Freiheit überwältigen, daher dem Wesen desselben widerstreiten, so wußte sich die psychologische Erklärung nicht anders zu helfen als durch eine Teilung der Seele in höhere und niedere Kräfte, in ein oberes und unteres Begehrungsvermögen, in eine vernünftige und vernunftlose Seele, welcher letzteren man die Leidenschaften zuschrieb. So wurde die Seele in verschiedene Teile gespalten, sie sollte gleichsam aus verschiedenen Personen oder Seelen bestehen, ihre Einheit und Unteilbarkeit wurde preisgegeben und damit ihr Wesen vollkommen verleugnet. Dies ist der Punkt, den Descartes angreift und als die Verirrung bezeichnet, in welcher die gesamte frühere Seelenlehre befangen war.

Es ist richtig, daß die Vernunft mit den Leidenschaften kämpft, daß sie in diesem Kampfe siegen oder unterliegen kann, daß hier in der menschlichen Natur zwei Mächte in Streit geraten, von denen die größere den Sieg davon trägt. Aber es ist falsch, diese Tatsache so zu erklären, daß jener Kampf in der geistigen Natur des Menschen stattfindet und diese sich gleichsam gegen sich selbst erhebt. In Wahrheit besteht der Konflikt zwischen zwei ihrer Richtung nach entgegengesetzten Bewegungen, die dem Seelenorgan mitgeteilt werden: die eine von seiten des Körpers durch die Lebensgeister, die andere von seiten der Seele durch den Willen; jene ist unwillkürlich und allein durch die körperlichen Eindrücke bestimmt, diese ist willkürlich und durch die Absicht motiviert, die der Wille entscheidet. Jene körperlichen Eindrücke, welche die bewegten Lebensgeister in dem Seelenorgan und durch dieses in der Seele selbst erregen, werden hier in sinnliche Vorstellungen umgewandelt, die entweder den Willen ruhig lassen, wie es bei der gewöhnlichen Wahrnehmung der Objekte der Fall ist, oder durch ihre unmittelbare Beziehung zu unserem Dasein denselben beunruhigen und bewegen: die Vorstellungen der ersten Art sind leidenschaftslos, und es ist kein Grund, sie zu bekämpfen; die der zweiten dagegen haben die leidenschaftliche Erregung zur notwendigen Folge, da sie auf den Willen einstürmen und seine Gegenwirkung hervorrufen.

Die Einwirkung folgt aus körperlichen Ursachen, sie geschieht mit naturnotwendiger Kraft und erfolgt nach mechanischen Gesetzen; in ihrer Stärke besteht die Macht der Leidenschaften; die Gegenwirkung ist frei, sie handelt mit geistiger, an sich leidenschaftsloser Kraft, sie kann daher die Leidenschaften bekämpfen und beherrschen: in dieser Stärke

besteht die Macht über die letzteren. Die Seele kann, von den Eindrücken der Lebensgeister bestürmt, Furcht leiden und, durch den eigenen Willen aufgerichtet, Mut haben und die Furcht, welche die Leidenschaft zuerst einflößte, bemeistern; sie kann dem Seelenorgan und dadurch den Lebensgeistern die entgegengesetzte Richtung geben, kraft deren die Glieder zum Kampfe bewegt werden, während die Furcht sie zur Flucht treibt. Jetzt ist klar, welche Mächte in den Leidenschaften miteinander kämpfen. Was man für den Streit zwischen der niederen und höheren Natur der Seele, zwischen Begierde und Vernunft, zwischen der sinnlichen und denkenden Seele hält, ist in Wahrheit der Konflikt zwischen Körper und Seele, zwischen Leidenschaft und Wille, zwischen Naturnotwendigkeit und Vernunftfreiheit, zwischen Natur (Materie) und Geist.[1] Selbst die schwächsten Gemüter können durch den Einfluß auf das Seelenorgan die Bewegung der Lebensgeister und dadurch den Gang der Leidenschaften dergestalt bemeistern und lenken, daß sie eine vollkommene Herrschaft über dieselben zu erwerben imstande sind.[2]

Der mechanische Ursprung der Leidenschaften hindert nicht die moralische Folge, vielmehr begründet er dieselbe. Die Geistesfreiheit will errungen sein, was nur durch die Unterwerfung der Gegenmächte geschehen kann; diese Gegenmächte sind die Leidenschaften, die darum zur Befreiung des menschlichen Geistes notwendige Bedingungen sind: darin besteht die Bedeutung und der Wert, welchen sie haben. Sie wären nicht die Gegenmächte des Willens, wenn sie nicht in der dem Geist entgegengesetzten Natur ihren Ursprung hätten: daher die Notwendigkeit ihrer mechanischen Entstehung; sie wären nicht Gegenmächte, wenn sie nicht mächtig wären, d. h. auf den Willen einwirken könnten, was nur möglich ist, wenn Geist und Körper vereinigt sind, wie in der menschlichen Natur: daher diese als der notwendige und alleinige Erklärungsgrund der Leidenschaften gilt. Jetzt ist die Grundlage vollkommen klar, auf welcher innerhalb des cartesianischen Systems die Lehre von den Leidenschaften beruht. Die nächste Frage ist, worin sie bestehen?

III. Die Arten der Leidenschaft.

1. Die Grundformen.

Wir haben unter den sinnlichen Vorstellungen schon die leidenschaftslosen von den leidenschaftlich erregten unterschieden. Nicht in dem Objekt als solchem liegt der Grund einer passionierten Empfindung,

[1] Les passions I. Art. XLVII. — [2] Les passions I. Art. L.

sondern in dem Interesse, welches unser Wille am Dasein desselben nimmt, oder in der Art und Weise, wie sich das Objekt zu unserem Dasein verhält und wir dieses Verhältnis empfinden. Die Art des letzteren ist unendlich variabel, denn sie ist abhängig von der Verschiedenheit der Individuen und unserer jeweiligen Seelenzustände: was dem einen furchtbar erscheint, findet ein anderer verächtlich, ein dritter gleichgültig; bei dem Wechsel unserer Lebenszustände und Stimmungen macht dasselbe Objekt auf dieselbe Person jetzt einen freudigen, jetzt den entgegengesetzten, jetzt gar keinen Eindruck. Daher geht die Mannigfaltigkeit der Leidenschaften ins Endlose. Doch lassen sich aus dem Wesen der leidenschaftlichen Erregung überhaupt gewisse einfache und notwendige Formen herleiten, die sich zu allen übrigen wie die Grundformen zu den Modifikationen oder die (im Zeiger der Kombinationsrechnung gegebenen) Elemente zu den Variationen verhalten.

Die Grundformen nennt Descartes die ursprünglichen oder „primitiven", die daraus abgeleiteten oder kombinierten die besonderen oder „partikularen Passionen". Unter diesem Gesichtspunkt lassen sich unsere Leidenschaften unterscheiden und ordnen. Was wir leidenschaftlich empfinden, sind nicht die Dinge, sondern die Werte derselben, d. i. der Nutzen oder Schaden, den wir von den Dingen haben oder zu haben uns einbilden. Es scheint, daß der dritte Fall, worin ein Objekt weder als nützlich noch als schädlich empfunden wird, jeden Wert und darum jede leidenschaftliche Erregung ausschließt. Dem ist nicht so. Es gibt Objekte, die bloß durch die Macht und Neuheit des Eindrucks unser Gemüt mit unwiderstehlicher Gewalt ergreifen, ohne im mindesten unsere Begierde zu locken. Mit Vorstellungen dieser Art ist wegen ihrer unwillkürlichen und mächtigen Wirkung auch eine leidenschaftliche Erregung verbunden, welche Descartes mit dem Worte „Bewunderung" bezeichnet. Wir erkennen sogleich, daß diese Empfindung affektvoll ist und weder den gewöhnlichen Charakter der Begierde noch weniger den der Gleichgültigkeit hat.

Was wir als nützlich oder unserem Dasein förderlich vorstellen, erscheint als etwas Begehrenswertes oder als ein Gut, das Gegenteil davon als ein Übel, dessen Vernichtung begehrt wird. Das Gut wollen wir haben, das Übel loswerden; in dem ersten Fall wird die Aneignung des Objekts, im zweiten unsere Befreiung von demselben begehrt, während wir das bewunderte Objekt bloß betrachten, also weder besitzen noch los sein wollen. Demnach lassen sich zunächst zwei

Grundformen der Leidenschaft unterscheiden: die Bewunderung und die Begierde. Diese letztere verhält sich zu ihrem Objekt entweder positiv oder negativ, sie will das Gut haben und erhalten, das Übel los werden und vernichten: sie ist in der ersten Richtung Liebe und in der entgegengesetzten Haß. Nun sind die begehrten Objekte entweder künftige oder gegenwärtige. Das bevorstehende Gut lockt, das bevorstehende Übel droht: in beiden Fällen ist die Begierde gespannt und besteht in der Erwartung oder dem „Verlangen" (désir) nach der Erreichung eines Guts und der Vermeidung eines Übels.

Da nun in beiden Fällen auch das Gegenteil eintreffen (das zu erreichende Gut verfehlt, das zu vermeidende Übel erlitten werden) kann, so ist das Verlangen von Hoffnung und Furcht bewegt, d. h. positiv und negativ zugleich. Wenn die begehrten Objekte gegenwärtig sind, so befinden wir uns entweder im Besitze des gewünschten Guts oder sind von einem Übel betroffen: im ersten Fall erfüllt uns die Empfindung der Freude, im zweiten die der Trauer. Demnach gibt es folgende primitive Leidenschaften, die allen übrigen zugrunde liegen: Bewunderung, Liebe und Haß, Verlangen, Freude und Trauer. Die Bewunderung ist die einzige Leidenschaft, die weder positiv noch negativ ist, das Verlangen die einzige Begierde, die beides zugleich ist, alle übrigen Passionen sind Begierden entweder der einen oder der anderen Art.[1]

2. Die abgeleiteten oder kombinierten Formen.

Wir wollen jetzt zunächst die Begierden betrachten und zuletzt auf die Bewunderung zurückkommen; wir wollen von diesen partikularen Leidenschaften die hauptsächlichsten Formen hervorheben und zeigen, wie sie aus einigen der gegebenen Elemente entweder kombiniert oder Spezies derselben sind.

Die Grundwerte der Objekte, die wir als Nutzen und Schaden bezeichnet haben, sind in Ansehung ihrer Grade unendlich verschieden. Es gibt einen Maßstab, um die Stärke oder Größe unserer Begierden zu bestimmen und gewisse Hauptabstufungen zu unterscheiden. Wir lieben oder hassen, was uns nützlich oder schädlich erscheint: daher ist unsere Selbstliebe das Maß, womit unsere Begierde nach den Dingen zu vergleichen und die Größe derselben zu schätzen ist. Wir können andere Wesen entweder weniger oder ebensosehr oder mehr lieben als uns selbst; unsere Liebe zu dem Objekt kann, mit unserer Selbst-

[1] Les passions II. Art. LXIX.

liebe verglichen, geringer oder gleich stark oder stärker als diese sein: im ersten Fall ist sie Neigung (affection), im zweiten Freundschaft (amitié), im dritten Hingebung (dévotion). Was wir im höchsten Grade, d. h. mit Selbstaufopferung lieben, sind die Mächte, von denen unser Dasein abhängt und durch die es bedingt ist, wie Gott, Vaterland, Menschheit usw. Unter den Objekten, die in unserer Seele Liebe und Haß erregen, sind besonders das Schöne und Häßliche als Gegenstände des sinnlichen Ergötzens und Widerwillens hervorzuheben: die Liebe zum Schönen ist Wohlgefallen (agrément), die entgegengesetzte Empfindung Abschen (horreur), beide Leidenschaften sind, weil sie die Sinne erregen, die stärksten Arten der Liebe und des Hasses, aber auch die am meisten trügerischen.[1]

Das Verlangen war die auf das bevorstehende Gut oder Übel gespannte Begierde: die leidenschaftliche, noch ungewisse Erwartung. Nach dem Grade ihrer Ungewißheit ist diese Erwartung entweder Hoffnung (espérance) oder Furcht (crainte); der höchste Grad der Hoffnung ist Zuversicht (sécurité), der höchste Grad der Furcht Verzweiflung (désespoir). Die Eifersucht nennt Descartes beiläufig eine Spezies der Furcht. Wenn der gehoffte oder gefürchtete Erfolg nicht von äußeren Umständen, sondern bloß von uns selbst und unserer eigenen Tätigkeit abhängt, wenn wir nur durch eigene Kraft das Gut erwerben, das Übel vermeiden können und zur Erreichung dieses Ziels die Mittel wählen, gewisse Handlungen ausführen und dabei mit Schwierigkeiten kämpfen müssen, so modifizieren sich demgemäß Hoffnung und Furcht. Die Furcht, sich in der Wahl der Mittel zu vergreifen, kommt vor der Menge ihrer Bedenken und Erwägungen zu keinem Entschluß und wird zur Unentschlossenheit (irrésolution); die tatkräftige Hoffnung, die Schwierigkeiten der Ausführung bekämpfen und besiegen zu können, ist Mut (courage) und Kühnheit (hardiesse), die entgegengesetzte Empfindung, welche die Schwierigkeiten des Handelns fürchtet und sich vor ihnen entsetzt, ist Feigheit (lâcheté) und Schrecken (épouvante).[2]

Die Vorstellung vorhandener Güter und Übel erregt uns Freude (joie) oder Trauer (tristesse). Wenn jene Güter oder Übel nicht uns selbst, sondern andere betreffen, so ist es fremdes Glück oder Unglück, das uns erfreut oder betrübt. Demgemäß modifizieren sich Freude

[1] Les passions II. Art. LXXIX—LXXXV.

[2] Les passions II. Art. LVII—LIX.

und Trauer, Liebe und Haß. Die Mitfreude an fremdem Glück ist Wohlwollen, das Mitgefühl an fremdem Unglück ist Mitleid (pitié); wenn uns das Glück des Andern betrübt, so empfinden wir Neid (envie), wenn sein Unglück uns erfreut, Schadenfreude. Descartes hat diese Empfindungen von einer moralischen Bedingung abhängig gemacht, die bei der natürlichen Erklärung der Leidenschaften nicht mitsprechen sollte: er läßt das fremde Glück und Unglück verdient oder unverdient, die betroffenen Personen würdig oder unwürdig desselben sein, so daß ihnen von Rechtswegen zukommt, was sie Gutes oder Schlimmes erfahren. Wir haben dann weniger die glücklichen und unglücklichen, als die verschuldeten Zustände anderer vor Augen und freuen uns des gerechten Laufes der Dinge. Nur das verdiente Glück des Anderen erregt unser Wohlwollen, wie das unverdiente unseren Neid, nur das verdiente Unglück erregt unsere Schadenfreude, wie das unverdiente unser Mitleid. Jetzt erscheinen diese Gemütsbewegungen als gerecht, als so viele Arten unseres natürlichen Rechtsgefühls, dessen Befriedigungen freudig und dessen Verletzungen schmerzlich empfunden werden.

Neid und Mitleid gehören zum Geschlecht der traurigen, Wohlwollen und Schadenfreude zu dem der freudigen Erregung, nur daß die Empfindungsweise der letzteren darin verschieden sein soll, daß die Freude über verdientes Glück ernst gestimmt ist, während in die Freude über verdientes Unglück sich Hohn und Spott (moquerie) mischen.[1] Man erkennt sogleich, daß in der Erklärung dieser Leidenschaften Descartes die natürlichen und moralischen Beweggründe nicht genug auseinander gehalten hat. Das Rechtsgefühl kann unser Wohlwollen und Mitleid verstärken, aber es hat nichts mit Schadenfreude und Neid zu schaffen. Hier hat der Philosoph die natürliche Erklärung, die zu geben war, verfehlt und nicht, wie er wollte, „als Physiker" von den Leidenschaften geredet.

Die guten und schlimmen Werke der Menschen sind besondere Arten nützlicher und schädlicher Objekte, sie sind darum besondere Gegenstände unserer Freude und Trauer, die sich verschieden gestalten, je nachdem wir selbst oder andere die Urheber jener Werke sind und die fremden Handlungen uns betreffen oder nicht. Die Freude über das eigne gute Werk ist Selbstzufriedenheit (satisfaction de soi-même) und das Gegenteil Reue (repentir). Das Ansehen, welches wir durch

[1] Les passions II. Art. LXI—LXII.

unsere Verdienste in der Meinung anderer gewinnen, ist der Ruhm (gloire), dessen Gegenteil in der Schande (honte) besteht. Fremde Verdienste wecken in uns eine dem Anderen günstige Gesinnung (faveur) und, wenn unser eigenes Wohl dadurch gefördert worden, unsere Dankbarkeit (reconnaissance); wogegen der Übeltäter unseren Unwillen (indignation) und, wenn er uns selbst Schaden zugefügt, unseren Zorn (colère) erregt. Die Güter und Übel, die uns zuteil werden, sind von längerer oder kürzerer Dauer, die lange Gewohnheit stumpft die Empfindung ab und verwandelt die satte Freude zuletzt in Überdruß (dégoût), während sie die Trauer über unsere Verluste und Leiden allmählich vermindert. Die guten und schlimmen Zeiten, die wir erleben, gehen vorüber; wir sehen die ersten mit Bedauern (regret) schwinden und empfinden mit Fröhlichkeit (allégresse) das Ende der anderen.[1]

Unter den primitiven Leidenschaften hat Descartes die Bewunderung (admiration) als die erste und über den Gegensatz der anderen erhabene bezeichnet. Wir müssen jetzt auf den Charakter, die besonderen Arten und Eigentümlichkeiten dieser Leidenschaften etwas näher eingehen. Sie wird stets durch ein neues und ungewöhnliches, seltenes und außerordentliches Objekt hervorgerufen, dessen Eindruck unser Gemüt ergreift und als Überraschung empfunden wird. Ihre Kraft wächst nicht erst in allmählicher Steigerung, sondern ist, weil sie alle gewohnten Eindrücke unterbricht, sogleich in ihrer ganzen Stärke wirksam: daher ist die Bewunderung unter allen Leidenschaften die stärkste, sie hat, wie jede Überraschung, den Charakter einer plötzlichen Wirkung. In allen Gemütsbewegungen werden wir unwillkürlich von einem Objekt ergriffen, aber nirgends ist der Zustand eines solchen Ergriffenseins so rein und vollkommen ausgeprägt als in der Bewunderung, deren Wesen derselbe ausmacht, darum ist sie in gewisser Weise mit allen Leidenschaften verbunden oder etwas von ihrer Empfindungsweise ist in allen gegenwärtig. Ihre Stärke kann so gewaltig sein, daß sie jeden Widerstand ausschließt und das Gemüt nicht bloß bewegt, sondern dergestalt bannt und fesselt, daß alle Lebensgeister im Gehirn nach dem Orte des Eindrucks strömen und sich hier konzentrieren, der übrige Körper wird bewegungslos und wir erstarren gleichsam im Anblick des Objekts: dann geht die Bewunderung in Staunen (étonnement) über und entartet durch den Exzeß.[2]

[1] Les passions II. Art. LXIII—LXVII.

[2] Les passions II. Art. LXX. LXXII—LXXIII.

So lange wir nur von der Macht des neuen und ungewöhnlichen Eindrucks bewegt sind, empfinden wir noch nichts von der Nützlichkeit oder Schädlichkeit des Objekts, die das Grundthema aller übrigen Leidenschaften ausmachen: daher ist die Bewunderung früher als diese, sie ist die erste der Leidenschaften und an der gegensätzlichen Natur der anderen nicht beteiligt. Ihr wirkliches Gegenteil würde in einem Gemütszustande bestehen, der sich von gar nichts ergreifen läßt und in seiner Unempfänglichkeit für die Macht der Eindrücke völlig leidenschaftslos ist: es gibt daher keine der Bewunderung entgegengesetzte Leidenschaft, d. h. sie hat kein Gegenteil. Wohl aber gibt es Unterschiede oder Arten der Bewunderung, die sich nach dem Objekt richten, dessen Seltenheit uns überrascht, je nachdem sein außerordentlicher Charakter in der Größe oder Kleinheit besteht, je nachdem wir oder andre freie Wesen dieses Objekt sind. Descartes nennt die beiden Grundformen der Bewunderung Hochachtung (estime) und Verachtung (mépris): demgemäß ist die Selbstschätzung entweder Großherzigkeit (magnanimité) und Stolz (orgueil) oder Kleinmütigkeit (humilité) und niedrige Gesinnung (bassesse), während der überraschende Eindruck fremder Größe oder Kleinheit unsere Verehrung (vénération) oder Geringschätzung (dédain) erregt.[1]

Unter diesen Arten der Bewunderung sind die unserer eigenen Wertschätzung die bemerkenswertesten. Nichts prägt sich in der Haltung des Menschen, im Ausdruck der Miene, in Geberde und Gang sichtbarer aus als ein außerordentlich gesteigertes oder gedrücktes Selbstgefühl. Es gibt in unserer Selbstschätzung eine richtige und falsche Erhebung des eigenen Werts, wie es eine richtige und falsche Verkleinerung desselben gibt. Die wahre Selbstachtung nennt Descartes Großherzigkeit (magnanimité), nicht Hochmut, sondern Großmut (générosité), die falsche dagegen Stolz; die echte Demut nennt er humilité (humilité vertueuse), die unechte dagegen bassesse.

Nun ist das Kriterium zu bestimmen, welches in der Macht und Richtung unserer Selbstgefühle das wahre vom falschen unterscheidet. Überhaupt können nur freie Wesen Gegenstände der Hochachtung und Verachtung sein; nur ein Objekt ist in Wahrheit achtungswert, wie sein Gegenteil verächtlich: unsere Willensfreiheit, kraft deren in unserer Natur die Vernunft herrscht und die Leidenschaften dienen. In dieser freien und vernünftigen Selbstbeherrschung besteht aller sittliche

[1] Les passions II. Art. LIII—LV.

Menschenwert, das einzige Gut, welches keine Gunst des Schicksals gewähren, sondern nur Arbeit und Willenszucht, die jeder an sich selbst übt, verdienen kann. Wer die Meisterschaft über sich selbst errungen hat, besitzt jene Seelengröße, woraus das wahrhaft hohe und allein berechtigte Selbstgefühl, die großmütige Gesinnung hervorgeht, welche Descartes als générosité bezeichnet.

Nichts ist wertvoller als dieses Gut, aber auch keines ist schwieriger zu erreichen, denn man muß dagegen die gewöhnlichen Güter des Lebens für nichts achten und sich über die Schwächen der menschlichen Natur hoch erheben. Wenn man mit den eigenen Schwächen ernsthaft kämpft und seine Freiheit ihnen abzuringen sucht, erst dann erkennt man, wie zahlreich dieselben sind und wie gebrechlich die menschliche Natur; daher wird die Kleinheit und Begehrlichkeit der letzteren in demselben Maße empfunden, als die Seelengröße erstrebt und errungen wird: die wahre Selbstachtung geht deshalb mit der wahren Demut Hand in Hand. Jede Selbstachtung, die nicht aus dem Gefühle der eigenen Willensgröße und Freiheit herrührt, ist falsch und verkehrt, wie jede Demut, die sich auf andere Empfindungen gründet, als die der eigenen Willensohnmacht. Die verkehrte Selbstachtung ist Hochmut oder Stolz, die verkehrte Demut ist Wegwerfung und niedrige Gesinnung. Wie mit dem großmütigen Selbstgefühl die echte Demut sich nicht bloß verträgt, sondern notwendig zusammenhängt, so mit dem Stolz die Kriecherei. „Der Stolz ist so unvernünftig und ungereimt, daß ich kaum glauben würde, wie sich Menschen dazu versteigen können, wenn nicht so viel unverdientes Lob gespendet würde, aber die Schmeichelei ist eine so landläufige Sache, daß jeder noch so fehlerhafte Mensch sich ohne jedes Verdienst und selbst für seine Schlechtigkeiten gepriesen findet: daher kommt es, daß die Unwissendsten und Dümmsten stolz werden." „Menschen der niedrigsten Gesinnung sind häufig die Anmaßendsten und Übermütigsten, wie große Seelen die Bescheidensten und Demütigsten. Diese bleiben im Glück und Unglück gleichmütig, während die kleinen und niedrigen Seelen von den Launen des Zufalls abhängen und vom Glück ebenso aufgeblasen, als vom Mißgeschick niedergeworfen werden. Ja man erlebt sogar oft, daß diese Leute vor anderen, die ihnen nützen oder schaden können, sich in schimpflicher Weise erniedrigen und sich zugleich unverschämt gegen solche betragen, von denen sie nichts zu hoffen oder zu fürchten haben." Achtung verdienen kann jedes willenskräftige oder freie Wesen: darum

ist kein Mensch als solcher verächtlich, am wenigsten deshalb, weil ihm gewisse äußere Vorzüge und Glücksgüter, wie Talente, Schönheit, Ehre, Reichtum usf. fehlen. Wenn der andere unsere Hochachtung verdient, so empfinden wir Respekt oder Verehrung, die sich aus Scheu und Bewunderung mischt, während wir in der begründeten Verachtung den anderen so tief unter uns sehen, daß uns seine Schlechtigkeit zwar Verwunderung, aber nicht die mindeste Furcht erregt.[1]

IV. Die sittliche Lebensrichtung.

1. Der Wert und Unwert der Leidenschaften.

Hier ist der Punkt, wo die Seelenlehre in die Sittenlehre übergeht und das Thema der letzteren vollkommen einleuchtet. Frei sein ist alles. Die Willensfreiheit, das höchste Vermögen in uns, bezeichnet die Richtung und das Ziel. Die Erhebung unserer geistigen Natur über die sinnliche, die Geistesfreiheit, welche die Begierden und Leidenschaften unter sich hat, ist der Endzweck des menschlichen Lebens, das höchste Gut, dessen Besitz allein unsere Glückseligkeit, den einzigen sittlichen Wert, den einzigen Grund unserer Selbstachtung ausmacht. Descartes hat seine Sittenlehre nicht in einem besonderen Werke ausgeführt, sondern nur die Hauptpunkte derselben teils in seiner Schrift über die Leidenschaften, teils in den Briefen behandelt, welche er über das glückselige Leben (Seneca beurteilend und berichtigend) an die Königin Christine von Schweden gerichtet hat. Wir kennen den direkten Zusammenhang zwischen jenen Briefen und der Entstehung wie Vollendung der Schrift über die Leidenschaften der Seele.[2]

Wenn das höchste Gut in der Freiheit besteht, welche die Leidenschaften beherrscht, so kann es ohne den Kampf mit den letzteren nicht errungen, also ohne das Dasein derselben nicht gedacht werden. Wenn das höchste Gut unter allen das begehrenswerteste ist, so muß es in gewissem Sinne auch als ein Gegenstand unserer Begierde gelten, und es muß eine Leidenschaft geben, die von sich aus die sittliche Lebensrichtung einschlägt. Hier sind die beiden Punkte, wo in der Erklärung der Gemütsbewegungen die Seelenlehre und die Sittenlehre ineinander greifen.

Alle unsere Leidenschaften lassen sich auf jene sechs primitiven zurückführen, deren einfachste Formen die Bewunderung und die Be-

[1] Les passions III. Art. CXLIX—CLXIII.

[2] S. oben Buch II. Kp. IV. S. 202. Kp. VIII. S. 260—266. Die Briefe an Elisabeth über das «beate vivere» finden sich: Oeuvres T. IV. pg. 263—317.

gierde waren. Auch die Bewunderung, sofern sie die Vorstellung oder Betrachtung ihres Gegenstandes begehrt, ist eine Begierde. Daher sind im Grunde, unsere Leidenschaften insgesamt Begierden und als solche die natürlichen Triebfedern des Handelns. Alles menschliche Handeln ist dadurch bedingt, daß etwas gewünscht oder begehrt wird, das richtige Handeln besteht im richtigen Begehren; wenn wir das letztere bestimmen können, so ist die Grundregel gefunden, die das Thema der gesamten Moral ausmacht.

Diese Grundregel ist sehr einfach und einleuchtend. Der Besitz aller begehrenswerten Güter ist entweder ganz oder zum Teil oder gar nicht von uns selbst, d. h. von unserem eigenen Vermögen abhängig. Was wir nicht selbst kraft eigener Tätigkeit erwerben können, das können wir auch nicht wahrhaft besitzen, darum vernünftigerweise auch nicht begehren. Wir begehren daher unvernünftigerweise, was zu erwerben oder uns anzueignen die eigene Kraft nicht allein ausreicht, vielmehr von Bedingungen abhängt, die ganz oder zum Teil außer unserer Macht liegen. Unsere Wünsche sind unvernünftig, wenn ihre Erfüllung unmöglich ist; sie ist streng genommen unmöglich, sobald das Vermögen dazu weiter reicht, als wir selbst. So unvernünftig sind die gewöhnlichen und meisten Wünsche der Menschen, sie begehren am leidenschaftlichsten, was von ihrer eigenen Tatkraft am wenigsten abhängt: die äußeren Lebensgüter, wie Schönheit, Ehre, Reichtum usw.

Die Regel der Erkenntnis sagt: denke klar und deutlich, nur das klar und deutlich Erkannte ist wahr. Die Willensregel sagt: begehre klar und deutlich, nur das so Begehrte ist gut; wünsche nichts, was du zu erreichen nicht vermagst, durch dich allein vermagst; dein höchstes Vermögen ist die Freiheit, sie kann dich nicht schön, reich, angesehen, mächtig, glücklich in den Augen der Welt, sondern nur frei machen, sie macht dich nicht zum Herrn der Dinge, nur zum Herrn deiner selbst. Wolle nichts anderes sein! Das einzige Gut, das du begehrst, sei diese Selbstherrschaft, sie sei das einzige Ziel deines Strebens, das einzige Objekt deiner Bewunderung! Alle übrigen Wünsche sind eitel.[1]

2. Der Wert der Bewunderung.

Demgemäß ist das richtige Handeln durch die wahre Erkenntnis unserer Macht und Ohnmacht bedingt. Aus der ersten Einsicht entspringt das Gefühl unserer wahren und erreichbaren Erhabenheit, aus

[1] Les passions II. Art. CXLIV—CXLVI. Vgl. Brief an Elisabeth: Oeuvres IV. pg. 263—267.

der zweiten die echte Demut. Nichts ist der letzteren förderlicher als die Betrachtung des unermeßlichen Weltalls, worin der Mensch nicht der Mittelpunkt und Zweck der Dinge, sondern ein verschwindender Teil ist, zu ohnmächtig, um den Gang der Dinge nach seinen Wünschen zu ändern. „Weil die Leidenschaften uns nur durch das Verlangen, welches sie erregen, zum Handeln treiben, so muß unser Verlangen reguliert werden, und darin besteht der hauptsächlichste Nutzen der Moral." „Es gibt zwei Mittel gegen unsere eitlen Wünsche: das erste ist das hohe und wahre Selbstgefühl (générosité), von dem ich später sprechen werde, das andere die Betrachtung, die wir oft anstellen müssen: daß die göttliche Vorsehung den Gang der Dinge von Ewigkeit her gleich einem Verhängnis oder einer unabänderlichen Notwendigkeit bestimmt hat, welche letztere dem blinden Schicksal entgegenzustellen ist, um diese Chimäre, ein bloßes Hirngespinst unserer Einbildung, zu zerstören. Denn wir können nur wünschen, was nach unserer Meinung irgendwie im Reiche der Möglichkeit liegt; was dagegen von unserer eigenen Macht unabhängig ist, können wir nur dann für möglich halten, wenn wir es von jenem blinden Schicksal abhängen lassen und der Ansicht sind, daß es geschehen könne und Ähnliches sonst schon geschehen sei. Wir glauben an den Zufall, weil wir die wirksamen Ursachen nicht kennen. Wenn ein Ereignis, das nach unserer Meinung vom Zufall abhängt, nicht eintritt, so ist klar, daß eine seiner hervorbringenden Ursachen gefehlt hat, daß es daher nicht geschehen konnte und Ähnliches nie geschehen ist, nämlich nie etwas ohne Ursache. Hätten wir vorher diesen notwendigen Gang der Dinge klar vor Augen gehabt, so würden wir die Sache nie für möglich gehalten, darum auch nie begehrt haben."[1] Alle eitlen Wünsche sind Irrtümer, die richtigen dagegen eine notwendige Folge unserer wahren Selbstschätzung und der darauf gegründeten großen Gesinnung (générosité): darum nennt Descartes diese letztere „gleichsam den Schlüssel aller übrigen Tugenden und ein Hauptmittel gegen den Taumel der Leidenschaften".[2]

Die Selbstachtung ist eine Art Bewunderung. Hier ist die Gemütsbewegung, die von selbst die sittliche Richtung ergreift und allen übrigen den Weg zeigt. Denn die Bewunderung ist ein Verlangen, das sich nicht im Besitz, sondern in der Vorstellung oder Betrachtung der Dinge befriedigt und darum das Gemüt in einer Richtung bewegt, die der Erkenntnis vorausgeht und dieselbe vorbereitet. Wenn

[1] Les passions II. Art. CXLIV—CXLV. — [2] Les passions III. Art CLXI.

wir von der Macht eines überraschenden Eindrucks, von einem neuen, ungewöhnlichen, seltenen Objekte ergriffen sind, so verlieren wir uns gleichsam in die Betrachtung desselben; nichts ist jetzt natürlicher als der Wunsch, diese Betrachtung zu vervollkommnen oder durch eingehende Erforschung zu verdeutlichen. In dieser Verdeutlichung besteht die Erkenntnis. Aus der Begierde zur Betrachtung folgt naturgemäß die Begierde zur Erkenntnis.

Unter allen unseren Leidenschaften ist keine so theoretischer Natur und dem Erkennen so günstig gestimmt als die Bewunderung. Sie ist auf dem Wege zum Ziel, sie steht an der Schwelle des Weges: der Satz des Aristoteles, daß die Philosophie mit der Bewunderung beginne, gilt auch bei Descartes, ohne der eigentümlichen Erklärung des letzteren, daß der Zweifel den Anfang der Philosophie mache, zu widerstreiten. Ein anderes ist der Wille zur Erkenntnis, ein anderes die Gewißheit derselben: jener entspringt aus der Bewunderung, diese aus dem Zweifel. Wir wissen, welche Bedeutung die Lehre Descartes' dem Willen in Ansehung der Erkenntnis der Wahrheit und der Vermeidung des Irrtums zuschreibt. Die Bewunderung gibt dem Willen unwillkürlich die theoretische Richtung und macht ihn der Erkenntnis geneigt: daher gilt sie unserem Philosophen nicht bloß als die erste unter den primitiven, sondern als die wichtigste aller Leidenschaften.

Es ist von der naturgemäßen und gesunden Bewunderung die Rede, die das menschliche Gemüt b e w e g t, nicht fesselt, und die Begierde zur Erkenntnis hervortreibt, nicht aber hindert. An dieser Stelle unterscheidet Descartes (was Aristoteles im Hinblick auf die natürlichen Triebe überhaupt getan hatte) die beiden fehlerhaften Extreme des Z u w e n i g und Z u v i e l: den Mangel und den Exzeß, die Stumpfheit und die Widerstandslosigkeit gegen die Macht der Eindrücke, die Unfähigkeit zu bewundern und die Bewunderungssucht. Die erste Gemütsart besteht in der ausgemachten Gleichgültigkeit, die sich von nichts rühren und ergreifen läßt, die zweite in der blinden Neugierde, die nach neuen Eindrücken hascht und sich jedem ohne Forschungstrieb hingibt: diese Art der Bewunderung ist nicht eigentlich Gemütsbewegung, sondern Gemütsstillstand, nicht eigentlich Bewunderung, sondern, wie Descartes schon früher gesagt hatte, Staunen.

Gerade darin besteht der Wert der Bewunderung, daß sie nicht den nützlichen oder schädlichen, sondern den seltenen und außerordentlichen Charakter der Eindrücke auf das stärkste empfindet und dem Ge-

müte dergestalt einprägt, daß sie die intellektuelle Fortwirkung derselben sichert und unser Nachdenken hervorruft. „Die übrigen Leidenschaften können dazu dienen, uns die nützlichen oder schädlichen Objekte bemerkenswert zu machen, die Bewunderung allein beachtet die seltenen. Wir sehen auch, daß Leute ohne jede natürliche Neigung zu dieser Gemütsbewegung gewöhnlich sehr unwissend sind." „Viel häufiger aber findet sich der entgegengesetzte Fall, daß in der Bewunderung zu viel geschieht und man über Dinge erstaunt, die wenig oder gar nicht beachtenswert sind. Und dadurch wird der vernünftige Wert dieser Leidenschaft entweder völlig aufgehoben oder in sein Gegenteil verkehrt. Gegen den Mangel hilft die geflissentliche und besondere Aufmerksamkeit, wozu unser Wille den Verstand stets verpflichten kann, sobald wir einsehen, daß die Beachtung des Objekts der Mühe wert ist; aber gegen die exzessive Bewunderung hilft kein anderes Mittel, als daß man viele Dinge kennen und die seltensten und ungewöhnlichsten unterscheiden lernt. Obwohl nur die stumpfen und stupiden Menschen von Natur zur Bewunderung unfähig sind, so geht die Fähigkeit derselben nicht immer mit der Größe der geistigen Begabung Hand in Hand, sondern ist hauptsächlich solchen Gemütern eigen, die einen guten natürlichen Verstand haben, ohne sich deshalb groß einzubilden, sie seien fertig. Zwar vermindert sich der Bewunderungstrieb infolge der Gewohnheit; je mehr man seltene Objekte erlebt hat, die man bewunderte, um so mehr gewöhnt man sich, sie nicht mehr zu bewundern und alle folgenden für gewöhnlich zu halten; wenn aber der Bewunderungstrieb alles Maß überschreitet und seine Aufmerksamkeit immer nur an dem ersten Eindruck der jedesmaligen Objekte haften läßt, ohne nach einer weiteren Erkenntnis derselben zu trachten, so folgt daraus die Gewohnheit, nach immer neuen Eindrücken zu haschen. Und dies ist der Grund, der die Krankheit der blinden Neugierde chronisch macht, dann sucht man die Seltenheiten, bloß um sie zu bewundern, nicht um sie zu erkennen, und die Leute werden allmählich so bewunderungssüchtig (admiratifs), daß sie von läppischen Dingen ebenso gefesselt werden wie von den wichtigsten."[1]

3. Die Geistesfreiheit.

Ohne Leidenschaften würde die Seele an ihrem körperlichen Leben keinen Anteil nehmen, ohne sie gäbe es für die menschliche Natur in der Welt weder Güter noch Übel, sie allein sind die Quelle unseres

[1] Les passions II. Art. LXXV—LXXVIII.

freud- und leidvollen Daseins. Je mächtiger sie uns bewegen und erschüttern, um so empfänglicher sind wir für die Fülle der Freuden und Leiden des Lebens, um so süßer empfinden wir jene, und um so bitterer diese; und zwar sind die letzteren um so schmerzlicher, je weniger wir unsere Leidenschaften zu lenken vermögen und je widriger unsere äußeren Schicksale sind. Aber es gibt ein Mittel, unsere Leidenschaften zu bemeistern und dergestalt zu mäßigen, daß ihre Übel sehr erträglich werden und sich alle in eine Quelle freudigen Lebens verwandeln. Dieses einzige Mittel ist die Weisheit. Mit dieser Erklärung schließt Descartes seine Schrift über die Leidenschaften der Seele.[1]

Den natürlichen Impuls, den Weg zu ergreifen, dessen Ziel die Weisheit ist, gibt die Bewunderung; sie entbindet den Erkenntnistrieb, der nicht befriedigt werden kann ohne unsere Selbsterkenntnis, ohne die Einsicht in unsere Selbsttäuschung, ohne den gründlichen Zweifel, der zur Gewißheit, zur richtigen Selbsterkenntnis, darum zur richtigen Selbstschätzung führt, auf welche letztere sich jene erleuchtete Selbstachtung, jenes echte Freiheitsgefühl gründet, das mit der wahren Erkenntnis zusammenfällt und den sittlichen Wert bestimmt. So geht aus dem Trieb der Bewunderung der Drang nach Erkenntnis, aus diesem der Zweifel und die Selbstgewißheit und daraus im Lichte der Vernunft diejenige Bewunderung hervor, deren Objekt das größte und erhabenste aller Vermögen ist: die Willensfreiheit. Hier entspringt jene Gemütsbewegung, welche Descartes die großherzige Gesinnung (magnanimité oder générosité) genannt hat, und die den Zügel des sittlichen Lebens in der Hand hält.

Vor dieser Erkenntnis schwinden die eingebildeten Werte der Dinge, die Scheinwerte der Welt, die von solchem Schein geblendeten Begierden, die Macht aller der Leidenschaften, deren Thema diese Art der Begierde oder Selbstsucht ist. Solange die Seele sich diesen Leidenschaften überläßt, wird sie von ihnen hin- und herbewegt, sie kann die eine unterdrücken, indem sie der entgegengesetzten folgt und auf diese Weise einen Herrn mit dem andern vertauscht. Ein solcher Triumph ist scheinbar, nicht die Seele triumphiert, sondern eine ihrer Leidenschaften, sie selbst bleibt unfrei. Wenn sie dagegen aus eigener Willenskraft und Freiheit durch ihre klare und deutliche Erkenntnis sich über das Niveau jener Begierden erhebt: erst dann hat sie „mit ihren eigenen Waffen" und darum wahrhaft gesiegt.

[1] Les passions III. Art. CCXII.

Dieser Sieg ist der Triumph der Geistesfreiheit. „Was ich ihre eigenen Waffen (ses propres armes) nenne, sind die festen und sicheren Urteile über das Gute und Böse, nach denen die Seele zu handeln entschlossen ist. Das sind unter allen die schwächsten Seelen, deren Wille, ohne das Steuer der Einsicht, sich von seinen jeweiligen Leidenschaften jetzt nach dieser, jetzt nach der entgegengesetzten Richtung treiben läßt; diese Leidenschaften kehren den Willen gegen sich selbst und bringen die Seele in den elendesten Zustand, in den sie geraten kann. So läßt uns von der einen Seite die Furcht den Tod als das größte Übel erscheinen, dem nur durch die Flucht zu entgehen sei, während von der anderen der Ehrgeiz diese schmachvolle Flucht als ein Übel empfinden läßt, das noch schlimmer ist als der Tod. Die beiden Leidenschaften treiben den Willen nach verschiedenen Richtungen, und dieser, bald von der einen, bald von der anderen bewältigt, streitet beständig mit sich selbst und macht so den Zustand der Seele knechtisch und elend."[1]

Hier schließt die Lehre Descartes', indem sie in ihre tiefsten Grundlagen zurückkehrt. Was dem Zweifel zugrunde lag, war der Wille, der die Selbsttäuschung durchbrechen und zur Gewißheit durchdringen wollte; diese bestand in der klaren und deutlichen Selbst- und Gotteserkenntnis, und daraus folgte die klare und deutliche Erkenntnis der Existenz und Natur der Dinge außer uns. Wir erkannten im Lichte der Vernunft den vollen Gegensatz zwischen Seele und Körper. Nun bezeugen unsere Leidenschaften die Verbindung beider, denn nur diese konnte die Quelle derselben sein: sie verneinen, was die klare Erkenntnis bejaht. So besteht ein Widerstreit zwischen unserer freien Vernunfteinsicht und unseren unwillkürlichen Gemütsbewegungen. Das in diesem Widerspruch enthaltene Problem wird gelöst, indem wir die Leidenschaften erkennen, die eingebildeten Werte ihrer Objekte durchschauen und die Macht derselben brechen.

Der Gegensatz zwischen Seele und Körper hindert nicht ihre Verbindung in der menschlichen Natur, diese Verbindung hindert nicht den Gegensatz beider, vielmehr findet dieser erst in der Erhebung der Seele über das körperliche Dasein, in der Befreiung von den Leidenschaften und Begierden, mit einem Worte in der Geistesfreiheit seinen wahren und tatkräftigen Ausdruck. Die Leidenschaften verhalten sich zu unserer denkenden Natur, wie die unklaren Vorstellungen zu den klaren. In

[1] Les passions I. Art. XLVIII.

dieser ihrer Unklarheit liegt ihre Ohnmacht. Wenn der Wille kraft des Zweifels die Selbsttäuschungen durchbrechen und kraft des Denkens zur klaren und deutlichen Erkenntnis gelangen konnte, so kann er durch diese auch die Macht der Leidenschaften bewältigen, denn die Begierden sind auch Selbsttäuschungen, die uns durch die Scheinwerte der Dinge verblenden und in dieser Blendung gefangen halten. Der Zweifel trifft und erschüttert jede unserer Selbsttäuschungen, auch die Macht der Leidenschaften, und die Geistesfreiheit, d. i. der von der Erkenntnis erleuchtete Wille siegt über jede.

Zehntes Kapitel.

Die erste kritische Probe. Einwürfe und Erwiderungen.

I. Einwürfe.

1. Standpunkte und Richtungen der Verfasser.

Wir haben die philosophische Lehre Descartes' in dem Zusammenhang aller ihrer wesentlichen Teile ausgeführt und wenden uns jetzt zur Prüfung derselben. Hier begegnen uns sogleich jene gegen das erste der grundlegenden Werke gerichteten Einwürfe, welche der Philosoph selbst hervorgerufen, erwidert und mit seinen Entgegnungen zugleich veröffentlicht hat. Es war die erste kritische Probe, die das neue System vor seinem Urheber und der Welt zu bestehen hatte. Descartes wünschte, seine Lehre gleich bei ihrer ersten öffentlichen Erscheinung auf eine solche Probe zu stellen und als ihr bester Kenner auch ihr erster Interpret und Verteidiger zu sein. Deshalb sind diese kritischen Verhandlungen geschichtlich denkwürdig.[1]

Wenn die Einwürfe, wie es gewöhnlich geschieht, in die Darstellung der Lehre eingemischt und willkürlich an verschiedenen Orten auseinandergestreut werden, so geht der Gesamteindruck derselben völlig verloren, während der des Systems ohne Not unterbrochen wird. Es gibt keine Quelle, aus der die erste Wirkung der neuen Lehre auf die philosophischen Stimmungen des Zeitalters und die ersten Gegenwirkungen des letzteren sich besser erkennen lassen, als diese von so verschiedenen Seiten her geltend gemachten, durch berufene und unberufene Kritiker erhobenen, unter dem frischen Eindruck des noch handschrift-

---

[1] S. oben Buch I. Kp. V. S. 227–230.

lichen Werks entstandenen Bedenken. Man findet hier die herrschenden Richtungen des philosophischen Zeitbewußtseins beieinander und einige derselben durch die namhaftesten Stimmführer vertreten. Es ist daher der Mühe wert, dieser Gruppe der ersten Kritiker Descartes' eine zugleich aufmerksame und übersichtliche Betrachtung zu widmen.

Abgesehen von den Sammelberichten Mersennes an zweiter und sechster Stelle, hat Descartes die Einwürfe von Caterus, Hobbes, Arnauld, Gassendi, Bourdin in der eben genannten Reihenfolge empfangen und erwidert. Die späteren, welche sich als achte und neunte bezeichnen lassen und nicht mehr in die Ausgabe der Meditationen aufgenommen werden konnten, wurden brieflich verhandelt. Dahin gehören die Einwürfe unter dem Namen Hyperaspistes und die des englischen Philosophen Henry More; jene sind kaum bemerkenswert, da sie nur wiederholen, was schon gesagt war; diese erneuern gegen Descartes den theosophischen Standpunkt, sie bestreiten die bloße Materialität der Ausdehnung und behaupten eine immaterielle, die von den geistigen Wesen gelten und die Gegenwart Gottes in der Welt, wie die der Seele im Körper erklären soll.[1]

Die zweiten und sechsten Einwürfe, in denen die Bedenken verschiedener Philosophen und Theologen zusammengefaßt sind und Mersenne wohl auch die seinigen untergebracht hat, sind nach Art der Dilettanten; sie sind deshalb nicht verächtlich, denn in einem philosophisch so bewegten und rührigen Zeitalter, wie das cartesianische war, sind die mitspielenden Dilettanten keine unwichtige Macht. Caterus' Einwürfe bezogen sich nur auf den Gottesbegriff, insbesondere auf den ontologischen Beweis und treffen daher nicht die Grundrichtung und Grundlagen der neuen Lehre.

Um die prinzipiellen und darum bemerkenswertesten Gegensätze zu erkennen, müssen wir uns die fundamentalen Gedanken vergegenwärtigen, auf denen das gesamte cartesianische Lehrgebäude beruht. Die methodische Erkenntnis der Dinge in dem natürlichen Lichte der Vernunft oder des Denkens war die Aufgabe und das durchgängige Thema des Philosophen. Sofern das Licht der Erkenntnis das natürliche ist und sein will (les lumières naturelles), bezeichnen wir seine Richtung als naturalistisch; sofern dieses natürliche Licht die Vernunft oder das reine (klare und deutliche) Denken ist und

[1] Die Briefe zwischen H. More und Descartes fallen in die letzte Lebenszeit des Philosophen (Dez. 1648 bis Okt. 1649). Oeuvres T. V. pg. 235—444.

sein will, bezeichnen wir diese naturalistische Erkenntnisrichtung als rationalistisch. In der Art und Weise, wie jenes Licht im Denken entdeckt und dergestalt hervorgebracht wird, daß es die Dinge erleuchtet, besteht die Methode.

Hier sind die Grundideen. Wer diese angreift, bekämpft grundsätzlich die neue Lehre. Dieser Gegensatz ist ein dreifacher. Man kann das natürliche Licht der Erkenntnis bejahen, aber zugleich verneinen, daß es im Denken entspringe und wirke; dieses Licht soll nicht in der Vernunft, sondern in den Sinnen gesucht werden: dann bestreitet man nicht den Naturalismus, sondern den Rationalismus Descartes', man bekämpft nicht die philosophische (natürliche), sondern die metaphysische (rationale) Erkenntnis der Dinge und stellt dieser die empiristische oder sensualistische entgegen. Dieser Sensualismus ist so alt wie die atomistische Denkart, und so neu wie die baconische Philosophie. Die Renaissance hatte die alte Lehre Demokrits, welche Epikur und nach ihm Lucrez schon im Altertum erneuert hatten, wieder belebt. In dieser Richtung gegen Descartes steht Gassendi, den wir als einen Spätling der Renaissance ansehen können, da er dem Vorbilde Epikurs folgte. Aus der Erneuerung der Philosophie durch Bacon, welcher den Empirismus begründet hatte, mußte eine sensualistische Richtung hervorgehen, die schon den Materialismus in sich trug: in diesem Gegensatz gegen Descartes steht Hobbes. Wir haben jene Antithese vor uns, die wir bei dem ersten Ausblick auf den Entwicklungsgang der neuern Philosophie innerhalb derselben entstehen sahen.[1] Es ist der erste der bezeichneten Gegensätze.

Aber auch das natürliche Licht der Erkenntnis bleibt nicht unbestritten. Die Gegenmacht gegen den Naturalismus bildet das übernatürliche Licht des Glaubens und der Offenbarung, welches das Reich der Gnade und Kirche erleuchtet: das theologische und näher augustinische System, welches die Reformation gegen die römische Kirche erneuert hatte, und der Jansenismus innerhalb der letzteren wieder aufrichten wollte: dieser erschien gleichzeitig mit der Lehre Descartes' und darf als der mächtigste Ausdruck des religiösen Zeitbewußtseins gelten. In dieser Richtung tritt der neuen Philosophie der augustinisch gesinnte Arnauld entgegen, einer der bedeutendsten Theologen des damaligen Frankreichs, später das Haupt der Jansenisten.

Es gibt einen kirchlichen Rationalismus, den die Scholastik aus-

[1] S. oben Einleitung, Kp. VIII. S. 153—155.

gebildet hatte, und dessen Aufgabe nicht darin bestand, neue Wahrheiten zu finden, sondern die dogmatisch gegebenen zu beweisen. Kein größerer Gegensatz als zwischen der cartesianischen und scholastischen Methode, zwischen dem voraussetzungslosen, durch den Zweifel geläuterten, und dem dogmatisch gebundenen und geschulten Denken, zwischen der erfinderischen Deduktion und der unfruchtbaren Syllogistik, die mit «barbara» und «celarent» Staat macht. Diese Methode hatte Descartes durch die Jesuiten, die Neuscholastiker des Zeitalters, welche besonders die dialektischen Künste der alten Schule zu brauchen wußten, frühzeitig kennen und aus eigenstem Urteile verachten gelernt. Jetzt wurde seine Methode die besondere Zielscheibe, welche der Jesuit Bourdin, der Verfasser der siebenten Einwürfe, zu treffen und damit die neue Lehre selbst über den Haufen zu werfen suchte. So wenig diese Polemik in der Sache zu bedeuten hatte, so charakteristisch war es, daß gerade ein Jesuit die Methode bekämpfte, und die Art, wie er es tat.

2. Gegensätze und Berührungspunkte.

Unter den Richtungen, die sich im Widerstreit mit der Lehre Descartes' befinden, gibt es keinen größeren Gegensatz als die augustinisch gesinnte Theologie und sensualistisch (materialistisch) gerichtete Philosophie: Arnauld und Hobbes! Gleichzeitig bekämpfen beide das neue System, nämlich die rationale Erkenntnis Gottes und der Dinge; sie greifen von entgegengesetzten Seiten her die metaphysischen Grundlagen des Lehrgebäudes an, die Prinzipien, welche durch methodisches Denken gefunden und nicht bloß sicherer als alle bisherigen, sondern absolut gewiß und unzweifelhaft sein wollen. Der theologische Standpunkt verwirft diese Grundlagen, denn er anerkennt kein anderes Fundament als die Tatsachen der Religion und Offenbarung; der sensualistische Standpunkt verwirft sie ebenfalls, weil er der menschlichen Erkenntnis kein anderes Fundament einräumt als die Tatsachen der Sinnenwelt und Erfahrung.

Dieser theologische und sensualistische Gegensatz gegen die Lehre Descartes' ist unvermeidlicher Art und erleuchtet zugleich die Grundzüge des ganzen Systems in ihrem naturalistischen und rationalistischen Charakter. Darum gelten uns die Einwürfe, welche Hobbes, Gassendi und Arnauld gegen die Meditationen gerichtet haben, als die bemerkenswertesten und lehrreichsten. Hobbes, obwohl bedeutender und moderner als Gassendi, nahm die Sache, welche in Frage stand, etwas oberflächlich und behandelte sie weniger genau und eingehend als dieser: weshalb

Descartes den Streit mit ihm abbrach und mit Gassendi zu Ende führte. Aus diesem Grunde dürfen wir Arnauld und Gassendi, diese beiden Landsleute des Philosophen, als die wichtigsten Gegner betrachten, gegen welche es galt die neue Lehre zu verteidigen.

Nicht minder bedeutsam als die Gegensätze sind die Berührungspunkte zwischen der Philosophie Descartes' und der augustinisch gerichteten Theologie, zwischen ihr und dem materialistisch gerichteten Sensualismus. Sobald man von der metaphysischen (rationalen) Begründung absieht, treten nach beiden Seiten die Ähnlichkeiten deutlich zutage. Die sensualistische Lehre ist ihrer ganzen Anlage nach einer materialistischen und mechanischen Naturerklärung zugeneigt: Descartes gab diese Erklärung, sie konnte nicht strenger sein. Hobbes, der zunächst nur diese Seite der neuen Lehre bemerkt hatte, glaubte schon, daß sie mit der seinigen völlig übereinstimme. Indessen war die cartesianische Naturerklärung eine notwendige Folge der uns bekannten dualistischen Prinzipien, ihre rein materialistische und mechanische Richtung kam aus einer ganz anderen Gegend, als bei den sensualistischen Philosophen.

Diese dachten: weil die Natur materiell ist, darum ist es auch der Geist; weil jene nur mechanisch erklärt werden kann, darum sind auch die geistigen Tätigkeiten so zu erklären. In der Lehre Descartes' dagegen verhielt sich die Sache gerade umgekehrt: weil der Geist gar nicht materiell ist, darum ist die Körperwelt nur materiell; weil die Erscheinungen der geistigen Welt gar nicht aus materiellen Bedingungen abgeleitet werden können, darum sind die der körperlichen nur aus solchen Bedingungen zu erklären; weil der Geist das Gegenteil der Materie ist, darum ist auch die Materie das Gegenteil des Geistes. In diesem Punkte lag die Streitfrage zwischen unserem Philosophen auf der einen Seite und Hobbes wie Gassendi auf der anderen.

In der Entgegensetzung der geistigen Natur gegen die körperliche, in diesem ausgemachten Dualismus beider hatte das neue System seinen Schwerpunkt. Eben hier, wo es von den Sensualisten bekämpft wurde, übte es eine unwillkürliche Anziehungskraft auf den augustinisch gesinnten Theologen. Descartes selbst fühlte sich diesem verwandter als seinen philosophischen Gegnern, er sah sich von Arnauld weit besser verstanden als von Hobbes und Gassendi, deren ganze Denkweise ihn abstieß, und nahm die Einwürfe, die ihm jener gemacht hatte, für die wichtigsten unter allen. Wir kennen seine tiefsinnige Untersuchung über den Gottesbegriff und die entscheidende Bedeutung,

welche das Ergebnis derselben für das ganze System hatte. Wenn der Philosoph erklärte, daß er durch diese Richtung seiner Lehre auch die Sache der Religion fördern und innerlich stärken wollte, so war dies keine leere oder nur vorsichtig konservative Redensart. Er meinte es aufrichtig mit den religiösen Interessen. Dieser Zug wurde von Arnauld sympathisch empfunden. Dazu kam eine wörtliche Übereinstimmung mit Augustin, die dem Theologen willkommen sein und um so bedeutsamer erscheinen mußte, als sie gerade an der Stelle hervortrat, welche Descartes seinen Archimedespunkt genannt hatte: in dem Satz der Gewißheit. Um das Dasein Gottes zu beweisen, nimmt Augustin in seiner Schrift vom freien Willen unsere Selbstgewißheit zum Ausgangspunkt; er läßt hier den Alypius zu Euodius sagen: „Ich will mit der sichersten Sache beginnen: darum frage ich dich zuerst, ob du selbst bist oder in deiner Antwort auf diese meine Frage eine Täuschung befürchtest, obgleich hier keinerlei Irrtum möglich ist, denn wenn du nicht wärest, könntest du auch nicht getäuscht werden". Genau so hatte Descartes in seinen Meditationen gesprochen, ohne zu wissen, daß sein «Cogito ergo sum» in Augustin einen Vorgänger hatte. Als er durch Arnauld die Übereinstimmung erfuhr, dankte er ihm für diese erfreuliche Überraschung.

Indessen wird durch ähnliche Ausgangspunkte so wenig eine wirkliche und endgültige Übereinstimmung bewiesen, als durch ähnliche Resultate. Richtungen, die von entgegengesetzten Prinzipien ausgehen, können in gewissen Punkten zusammentreffen, wie z. B. die cartesianische und sensualistische Lehre in Ansehung der mechanischen Naturerklärung; ebenso können aus einem gemeinsamen Anfang Richtungen entspringen, welche in ihrem Verlauf weit auseinandergehen: so verhält es sich in gewisser Rücksicht mit der cartesianischen und augustinischen Lehre. Wenn man ihre Tragweite verfolgt und die geschichtlichen Entwicklungsformen beider vergleicht, so entdeckt sich ein Gegensatz, der nicht größer gedacht werden kann: aus dem augustinischen System folgte das kirchliche Bewußtsein des Mittelalters und die Herrschaft der Scholastik, aus der Lehre Descartes' das System Spinozas.

Indessen lag ein solcher Gegensatz dem Bewußtsein unseres Philosophen noch fern. Soweit die Richtung der Philosophie, die er begründet hatte, in ihm selbst entwickelt und ausgeprägt war, durfte er sich über den gründlichen Gegensatz seiner Lehre und des theologischen

Systems täuschen und in den wesentlichen Punkten die Übereinstimmung beider für ausgemacht halten. Galt ihm doch das Dasein der Dinge, die Erkenntnis der Geister, die Bewegung der Körper als das schöpferische Werk Gottes. Der menschliche Geist wäre in undurchdringliches Dunkel gehüllt, wenn nicht die Idee Gottes, also Gott selbst ihn erleuchtete; die Körperwelt wäre starr und leblos, wenn nicht Gott selbst sie bewegte; die Dinge könnten weder sein noch bestehen, wenn nicht Gott sie geschaffen hätte und erhielte. So ist die menschliche Erkenntnis in ihrem letzten Grunde Erleuchtung, das Dasein der Welt Schöpfung, ihre Dauer fortwährende Schöpfung. Dies alles lehrte auch Augustin, aber er lehrte aus supranaturalistischen Gründen, die auf der Tatsache des Glaubens und der christlichen Offenbarung beruhten, was Descartes im natürlichen Lichte der Vernunft, dessen Urquell er in Gott sah, beweisen wollte. Die Richtschnur des augustinischen Systems ist das christliche Glaubensinteresse und die (schlechterdings übernatürliche) Tatsache der Erlösung; die Richtschnur des cartesianischen ist nur das natürliche Licht der Vernunft, das klare und deutliche Denken. Darin besteht der durchgängige Gegensatz beider.

Arnauld fühlte diesen Gegensatz; seine Bedenken regten sich gegen die rationalistische Denkart und deren notwendige Folgerungen. Mit der Methode des klaren und deutlichen Denkens ist die Wahrheit der kirchlichen Glaubenslehre nicht verträglich. Wir erkennen klar und deutlich, daß die Modi nicht ohne Substanz, diese Beschaffenheiten nicht ohne dieses Ding, dem sie zukommen, sein können; es ist unmöglich, daß die Beschaffenheiten sind, während das Ding nicht mehr ist, daß jene bleiben, während dieses sich verwandelt, daß Brot und Wein in Fleisch und Blut umgewandelt werden und doch ihre Beschaffenheiten, Gestalt, Farbe, Geschmack usf. behalten. Es ist unmöglich, daß Substanz und Modi je voneinander getrennt werden: eine solche undenkbare Trennung kann auch die göttliche Allmacht nicht bewirken, sonst würde sie dem klaren und deutlichen Denken zuwiderhandeln. Descartes verneint diese Möglichkeit, die der Glaube an die Transsubstantiation im Sakrament des Altars bejaht. Arnauld und die Einwürfe an sechster Stelle hielten dem Philosophen diese Bedenken entgegen. Wir erkennen klar und deutlich, daß Substanzen unabhängig voneinander sind, also niemals ein Wesen ausmachen können: Personen sind Substanzen, die Einheit dreier Personen, wie sie in der

göttlichen Trinität gelehrt wird, erscheint undenkbar. Mit dem Satz, daß Substanz und Modi untrennbar verbunden sind, streitet die Abendmahlslehre, mit dem Satz, daß Substanzen notwendig getrennt sind, die Trinitätslehre.[1]

Arnauld bemerkte, daß die Regel der Gewißheit auf die philosophische Erkenntnis einzuschränken und nicht auf Religion und Moral anzuwenden sei; Descartes möge in Übereinstimmung mit Augustin die Grenzen zwischen Glauben und Wissen einhalten: dieses beruhe auf Gründen, jener auf Autorität. Descartes konnte sich leicht mit Arnauld vereinigen, denn jene Einschränkung war nach seinem Sinn und nach der Richtschnur seiner Lebensmethode. Indessen sind die Probleme der Philosophie mächtiger als die Neigungen und Lebensregeln des Philosophen. Die Selbstbeschränkung, welche Descartes für seine Person sich aufzulegen für gut fand, konnte der Geist seiner Lehre nicht auf die Dauer ertragen.

3. Die Angriffspunkte

Wir werden uns über den Inhalt der Einwürfe und ihre Angriffspunkte am besten orientieren, wenn wir uns die Kardinalpunkte des Systems, soweit dasselbe in den Meditationen enthalten ist, vergegenwärtigen. Die hervorspringenden Lehren sind: der methodische Zweifel, das Prinzip der Gewißheit, die Idee, das Dasein und die Wahrhaftigkeit Gottes, die Realität der Sinnenwelt, die Ursache des Irrtums, der Wesensunterschied zwischen Geist und Körper. Gegen diese Hauptpunkte konzentrieren sich die Einwürfe und lassen sich demgemäß ordnen.

Die neue Methode und deren skeptische Begründung findet ihren Hauptgegner in dem Scholastiker, der sich in der alten Richtung der Syllogismen und Kettenschlüsse heimisch und stark fühlt. Das Prinzip der Gewißheit kraft des reinen Denkens und die darauf gegründete Lehre der absoluten Unabhängigkeit des Geistes vom Körper wird von den sensualistischen Philosophen bekämpft, denen die sinnliche Denkart, die das Bewußtsein der meisten Menschen beherrscht, zur Seite steht. Daher ist an dieser Stelle der Haufen der Einwürfe am dichtesten: hier verbinden sich mit Hobbes und Gassendi jene „verschiedenen Theologen und Philosophen", von denen die zweiten und sechsten Einwürfe herrühren. Gegen die Beweise vom Dasein und der Wahrhaftigkeit Gottes, insbesondere gegen die Folgerung, daß Gott nicht

[1] Obj. IV. T. VII. pg. 197—198. Obj. VI. pg. 417—419.

zu täuschen vermöge, erheben sich eine Reihe Bedenken, worin die ungenannten Theologen mit Caterus und Arnauld wetteifern; nur daß der letztere, der in den Geist der neuen Lehre tiefer eindrang, die Einsicht voraus hatte, daß Descartes' ontologischer Beweis der scholastische nicht war.

1. Es ist bei den Philosophen der neuen Zeit, gleichviel welcher Richtung sie angehören, ein stehender Zug, daß sie die alte Schule, insbesondere die Disputierkunst, welche auf den Lehrkanzeln des Mittelalters ihre Triumphe geerntet hatte, von Grund aus verachtet. Das Recht, womit sie auf die Scholastik herabsehen, wird sich in einem konkreten Fall am besten beurteilen lassen, wenn man vor Augen sieht, wie ein Klopffechter der alten Dialektik gegen den Begründer einer neuen, entdeckenden Methode seine Lanze einlegt. In dieser Rücksicht sind die Einwürfe des Jesuiten Bourdin charakteristisch und selbst nicht ohne kulturgeschichtliches Interesse. Der Gegner will nach den Regeln der Syllogistik beweisen, daß die Methode Descartes' unmöglich sei, daß sie weder anfangen noch fortschreiten noch irgend etwas, ausgenommen das reine Nichts, beweisen könne: sie sei zugleich absurd und nihilistisch im Sinne der völligen Nichtigkeit.

Der Satz der Gewißheit, mit dem die methodische Erkenntnis beginnt, gründet sich auf den völligen Zweifel, der jede Gewißheit verneint. Zuerst wird erklärt: „Nichts ist gewiß"; dann wird hieraus bewiesen: „Einiges ist gewiß". Aus einem allgemein verneinenden Urteil soll ein partikular bejahendes folgen, was nach den Regeln des Schlusses unmöglich ist: so unmöglich ist der Satz der Gewißheit, der vermeintliche Anfang aller Erkenntnis.

Dasselbe gilt von dem Satze des Zweifels. Weil wir uns in einigen Fällen getäuscht haben, soll die Möglichkeit der Täuschung für alle Fälle gelten; weil einiges ungewiß ist, darum soll alles ungewiß oder nichts gewiß sein. Diese Folgerung ist unmöglich, denn aus einem Urteil von partikularer Geltung läßt sich kein allgemeingültiges ableiten: so unmöglich ist der Satz des Zweifels, der vermeintliche Anfang der Philosophie. Wenn der Satz des Zweifels in Wahrheit gilt, so muß er auch rückwirkende Kraft haben und seine eigene Voraussetzung zerstören: wenn nichts gewiß ist, so ist auch nicht gewiß, daß einiges ungewiß ist. So unmöglich ist nicht bloß das Resultat, sondern auch der Anfang des Zweifels.[1]

[1] Obj. VII. T. VII. pg. 466—472, 477—479.

An der Unmöglichkeit, ein universelles Urteil durch ein partikulares zu begründen, scheitert nach Bourdin die ganze cartesianische Philosophie, auch der Dualismus zwischen Geist und Materie, auch die Physik, die auf dem Satze beruht, daß die körperliche Natur bloß ausgedehnt ist. Wenn einige Körper ausgedehnt sind, so folgt nicht, daß diese Eigenschaft von allen Körpern gilt, noch weniger, daß sie das Wesen derselben ausmacht, und darum die Seele, weil sie unteilbar (nicht ausgedehnt) sei, niemals körperlicher Natur sein könne. Auf diese Art beweist man dem Bauern, daß die Eigenschaften, die er an seinen Haustieren kennt, alle wesentlichen der Tiere sind, und darum der Wolf kein Tier ist.[1]

So unmöglich jeder Versuch des Anfangs der Erkenntnis nach der Methode Descartes' ist, so unmöglich ist jeder Versuch des Fortschritts; sie sinkt bei jedem Schritt, den sie tut, ins Bodenlose, ins leere Nichts. Man braucht den Gang dieser Methode nur nach der Richtschnur der Syllogistik zu beurteilen und nach den regelrechten Formen in «celarent», «cesare» usw. fortschreiten zu lassen, um zu sehen, wohin sie führt. Alle Wesen, deren Existenz zweifelhaft ist, sind nicht wirklich: die Existenz des Körpers ist zweifelhaft, also ist der Körper kein wirkliches Wesen, also kein wirkliches Wesen ein Körper; ich bin wirklich, also bin ich kein Körper. Nun ist nach Descartes alles zweifelhaft, folgerichtigerweise auch der Geist; also ist dieser ebensowenig real als der Körper, daher sind wir selbst weder Geist noch Körper, also nichts. Da nun alles entweder Geist oder Körper sein muß und keines von beiden sein kann, so ist überhaupt Nichts. Es ist demnach einleuchtend, daß nach der neuen Methode der Erkenntnis weder angefangen noch fortgeschritten noch irgendein Ziel erreicht werden kann. Daher muß man vor der Schwelle derselben umkehren zur alten Methode, wie die Schule sie lehrt: von der nihilistischen zur syllogistischen, von der skeptischen zur dogmatischen, vom Cartesianismus zur Scholastik.[2]

2. Anderer Art, wie zu erwarten steht, sind die Bedenken, welche Hobbes, Gassendi und Arnauld dem cartesianischen Zweifel entgegensetzen. Hobbes behandelt die Sache etwas von oben herab, er bestreitet die Neuheit des Zweifels und seine Gültigkeit in Ansehung der sinnlichen Erkenntnis; schon unter den alten Philosophen vor und nach Plato habe es Skeptiker von Profession gegeben, und Plato

[1] Obj. VII. pg. 496—497. — [2] Obj. VII. pg. 498—503, 507—509, 527—535.

selbst habe viel von der Unsicherheit der sinnlichen Wahrnehmung geredet; Descartes würde besser getan haben, das alte Zeug nicht wieder zu erneuern, die Sache sei nicht modern, sondern gehöre zu den Schrullen des Altertums. Gassendi will sich einen gemäßigten Skeptizismus nach Art der Weltleute gefallen lassen, aber den cartesianischen findet er übertrieben, hier werde das Kind mit dem Bade ausgeschüttet und ein neuer Irrtum an die Stelle des alten gesetzt: man täusche sich selbst, wenn man sich einen Zweifel einbilde oder einrede, der gar keine Gewißheit übrig lasse, und so sehr man auch versichere, nichts für gewiß gelten zu lassen, behalte man doch Objekte genug, die man nicht bezweifeln könne, sondern als vollkommen sicher ansehe und behandle: daher sei der Zweifel Descartes' zu einem guten Teil Selbsttäuschung. Arnauld dagegen fühlt, daß dieser Zweifel die intellektuelle Selbstgerechtigkeit des Menschen erschüttert, und bejaht seine Geltung, sofern dieselbe sich bloß auf das natürliche Erkennen erstreckt und die Gebiete des Glaubens und der Moral grundsätzlich von sich fernhält.[1]

3. Das Prinzip der Gewißheit war in dem Satz «Cogito ergo sum» enthalten: „Ich denke, also ich bin; ich bin ein denkendes Wesen (Geist)". Wir müssen die Einwürfe, die in Menge gerade diesem Satze gegenüberliegen, genau sondern. So kurz derselbe ist, schließt er eine Reihe wichtiger und maßgebender Behauptungen in sich, die Descartes in solcher Geltung aus ihm ableitet. Daher bietet das «Cogito ergo sum» mehr als einen Angriffspunkt. Aus dem „Ich denke" folgen genau genommen zwei Sätze: 1. Ich bin oder existiere, 2. Ich bin denkend oder ich bin Geist. Die Art der Folgerung ist genau zu würdigen in dreifacher Rücksicht: 1. die Gewißheit des eigenen Seins folgt nur aus dem Denken, aus keiner anderen Tätigkeit; 2. aus dem Denken folgt zunächst nur die Gewißheit der eigenen denkenden Natur, keine andere; 3. diese Gewißheit folgt aus dem Denken (nicht mittelbar, sondern) unmittelbar: der Satz ist kein Schluß, sondern eine unmittelbare oder intuitive Gewißheit.

Daraus ergeben sich folgende Angriffspunkte und Einwürfe: 1. aus dem „Ich denke" folgt zwar der Satz: „Ich bin oder existiere", aber nicht: „Ich bin Geist"; 2. der Satz: „Ich bin" folgt keineswegs nur aus meinem Denken, sondern ebensogut aus jeder andern meiner Handlungen; 3. der Satz: „Ich denke, also ich bin", ist ein Schluß

[1] Obj. III. pg. 171. Obj. IV. pg. 214. Obj. V. pg. 257—258.

und setzt voraus, was er beweisen will, solange sein Obersatz nicht bewiesen ist; er ist eine «petitio principii» und hat als solche keine Gewißheit. Das erste Bedenken erhebt namentlich Hobbes, das zweite Gassendi, das dritte behandelt und widerlegt Descartes bei Gelegenheit der zweiten Einwürfe.

Aus dem „Ich denke" folgt ohne Frage, daß ich bin, und daß zu meinen Tätigkeiten oder Eigenschaften die des Denkens gehört, daher darf ohne Bedenken geurteilt werden: „ich bin denkend, oder ich bin ein denkendes Wesen", aber nicht: „ich bin Geist, oder mein Wesen besteht im Denken". Dies hieße, die Eigenschaft zum Dinge selbst machen. Der erste Satz ist richtig, der zweite absurd. Das Denken ist so wenig ein für sich bestehendes Wesen als das Spazierengehen. Ebensogut könnte man sagen: „Ich gehe spazieren, also ich bin Spaziergang".[1] Aus dem Satz „Ich denke" folgt vernünftigerweise: ich bin ein denkendes Wesen, d. h. ein Subjekt, dem unter anderen Eigenschaften oder Tätigkeiten die des Denkens zukommt. Offenbar kann die Tätigkeit nicht auch Subjekt der Tätigkeit, das Denken nicht auch Subjekt des Denkens sein. Ich kann wohl sagen: ich denke, daß ich gedacht habe, d. h. ich erinnere mich, was eine besondere Art des Denkens ist; aber es ist Unsinn, zu sagen: „das Denken denkt" oder „ich denke, daß ich denke", denn dies würde zu einem endlosen Regreß führen und alles Denken unmöglich machen, da das Subjekt, der Träger des Denkens, nie zustande kommt.

Nichts ist einleuchtender als der Unterschied zwischen Subjekt und Tätigkeit, zwischen Ding und Eigenschaft; ich bin daher als Subjekt des Denkens ein vom Denken verschiedenes Wesen, d. h. ich bin ein Körper, welcher denkt. Nach diesem Satz ist der Cartesianismus abgetan, und der sensualistische Materialismus an seinem Platz.[2] Der Geist besteht in der denkenden Tätigkeit des Körpers, das Denken in der Verknüpfung der Worte, welche Vorstellungen oder Einbildungen bezeichnen, die von der Bewegung und den Eindrücken der körperlichen Organe bewirkt werden: daher sind alle Ideen sinnlichen Ursprungs und der Geist nichts vom Körper Unabhängiges. Klare und unklare Vorstellungen sind nichts anderes als klare und unklare Eindrücke; ein nahes Objekt sehen wir deutlich, ein entferntes undeutlich; mit bewaffneten Augen sehen wir genau, was den unbewaffneten undeutlich oder gar

[1] Obj. III. pg. 172—173.

[2] Obj. III. pg. 173—174, pg. 177. Vgl. Obj. VI. pg. 412—413.

nicht erscheint. Die astronomische Vorstellung der Himmelskörper verhält sich zu dem gewöhnlichen Anblick derselben, wie das teleskopische Sehen zum bloßen Sehen, wie der deutliche Eindruck zum undeutlichen. Sinnlich sind beide Arten der Vorstellung.

Alle unsere Vorstellungen sind nur sinnlich, die sogenannten Allgemeinbegriffe sind aus unseren Eindrücken abstrahiert und haben keine reale, sondern nur nominale Bedeutung. Was wir sinnlich wahrnehmen, sind nicht die Dinge selbst, sondern ihre Eigenschaften und Äußerungen: daher ist der Begriff der Substanz eine Vorstellung ohne Objekt. Alle Eindrücke empfangen wir von außen, daher gibt es keine angeborenen Ideen, keine besondere Mitgift des Geistes, die der Mensch vor den übrigen Wesen voraus hätte: daher ist er nicht der Natur, sondern nur dem Grade nach von den Tieren verschieden.[1]

4. So ist mein Denken auch nicht die einzige Tätigkeit, aus welcher die Gewißheit folgt, daß ich bin. Ohne Zweifel folgt diese Gewißheit aus der Tätigkeit meines Denkens, aber nicht weil diese Tätigkeit Denken, sondern weil dieses Denken meine Tätigkeit ist. Der Satz: „ich gehe spazieren, also ich bin" ist eben so gewiß als das «Cogito ergo sum».[2] Wenn mein Sein im Denken bestände, so könnte ich ohne zu denken keinen Augenblick sein, dann müßte der Mensch auch im embryonischen Zustande und im lethargischen Schlafe sich denkend verhalten. Wir können ohne Bewußtsein nicht denken, wohl aber existieren, daher sind unser Sein und unser Denken keineswegs identisch.[3]

Auch leistet, wie Gassendi findet, der Satz der Gewißheit nicht, was wir nach den Verheißungen Descartes' erwarten durften: die genaueste und tiefste Erkenntnis unserer eigenen Natur. Was ist mit der Einsicht, daß wir denkende Wesen sind, Neues und Besonderes gewonnen? Wir erfahren, was wir längst gewußt haben. Wenn man uns eine gründliche Belehrung über die Natur des Weins verspricht, so erwarten wir eine genaue chemische Analyse seiner Bestandteile, aber nicht die Erklärung, daß er ein flüssiges Ding ist. Wir haben die Eigenschaft zu denken, wie der Wein die Eigenschaft der Flüssigkeit hat. Was weiter? Ein solcher Gemeinplatz ist der cartesianische Satz der Gewißheit.[4]

5. Nun aber ist dieser Satz nicht einmal gewiß, denn er ist

---

[1] Obj. III. pg. 177—178, pg. 184, pg. 182. Vgl. Obj. VI. pg. 413—414.
[2] Obj. V. pg. 258—259. Vgl. pg. 352, pg. 160. — [3] Obj. V. pg. 264.
[4] Obj. V. pg. 276—277.

1. nach des Philosophen eigener Erklärung durch unsere Gottesgewißheit bedingt, daher allen Bedenken über die Gültigkeit der Beweise vom Dasein Gottes ausgesetzt (ein Einwurf, der zu verschiedenen malen wiederkehrt) und 2. ein Schlußsatz, der von einer unbewiesenen Voraussetzung abhängt. Der vollständige Syllogismus heißt: „alle denkenden Wesen sind oder existieren, ich denke, also ich bin". Um den Obersatz zu beweisen, muß schon die Geltung des Schlußsatzes vorausgesetzt werden: daher ist dieser Syllogismus nicht bloß eine petitio principii, sondern auch ein circulus vitiosus, wie die Logiker sagen. Diese Bedenken würden treffend sein, wenn der Satz der Gewißheit ein Syllogismus wäre. Wir erwarten, was Descartes erwidern wird.[1]

6. Der letzte Grund aller Gewißheit und Erkenntnis war die Gottesidee in uns, deren Ursache nur Gott selbst sein konnte. Das war in der Kürze der ontologische Beweis, dessen tiefsinnige Begründung in der Lehre Descartes' wir ausführlich kennen gelernt haben, und welche von den Gegnern keiner zu würdigen gewußt hat. An dieser Stelle scharen sich die Einwürfe. Um die Angriffspunkte zu sondern, unterscheiden wir die Sätze, die der Beweis in sich schließt. Es wird gefordert: 1. daß der Satz der Kausalität auch von den Ideen gelte, 2. daß insbesondere die Gottesidee einer realen Ursache bedürfe, 3. daß diese Idee uns angeboren sei, 4. daß aus dieser angeborenen Idee die Realität Gottes unmittelbar einleuchte, 5. daß Gott die Ursache seiner selbst sei und darum unendlich. Jeder dieser Sätze bietet einen Angriffspunkt.

Die Ideen sind Gedankendinge, die keine reale, sondern nur nominale Existenz haben, darum bedürfen sie keiner realen oder aktiven Ursachen, am wenigsten solcher, die mehr „objektive Realität" enthalten, als sie selbst. Diesen Einwurf stellte Caterus an die Spitze seiner Bedenken.[2]

Die Gottesidee ist uns nicht angeboren; sie müßte sonst allen stets gegenwärtig sein, auch im Schlafe; viele haben sie gar nicht, keiner immer: daher kann die Ursache derselben nicht Gott sein. Wir selbst sind diese Ursache, die Gottesidee ist unsere Fiktion, ein Machwerk des menschlichen Verstandes, der sich die Vorstellung eines vollkommenen und unendlichen Wesens bildet, indem er die Vollkommenheiten, welche er kennt, steigert, die Schranken erweitert, von den Unvollkommenheiten absieht. So entsteht durch Steigerung und Abstraktion in unserer

[1] Obj. II. pg. 124—125. — [2] Obj. I. pg. 92—93.

Einbildung die Idee Gottes. Es ist nicht wahr, daß die Vorstellung eines unendlichen Wesens durch dieses selbst bewirkt sein müsse. Das unendliche Weltall ist auch nicht die Ursache unserer Vorstellung desselben, sondern wir gelangen zu dieser Weltidee, indem wir unsere zunächst beschränkte Weltanschauung allmählich erweitern und zuletzt ins Unermeßliche ausdehnen.[1]

Daher enthält unsere Gottesidee nichts von der Realität Gottes. Die letztere läßt sich auch nicht aus dem Dasein der Dinge beweisen, denn die Voraussetzung einer letzten oder ersten Ursache ist nichtig, da der Kausalnexus der Dinge endlos ist und wir nicht berechtigt sind, ihm eine Schranke zu setzen. Aber selbst eingeräumt, es gäbe ein Wesen, welches Ursache seiner selbst wäre, so würde aus dieser Unbedingtheit (Aseität) noch keineswegs seine Unendlichkeit folgen.[2]

Aus der Idee Gottes folgt nicht die Existenz Gottes, noch weniger erhellt sie daraus klar und deutlich. Dann müßte vor allem jene Idee selbst klar und deutlich sein; sie ist das Gegenteil, auch nach Descartes' eigener Meinung, denn wir sind endliche und unvollkommene Wesen, Gott dagegen unendlich und vollkommen. Wäre die Idee Gottes der Grund aller Gewißheit, so wäre nie zu begreifen, wie Atheisten ihre mathematischen Einsichten für zweifellos halten könnten.[3]

Die Idee Gottes ist weder angeboren noch ist sie klar und deutlich. Hobbes geht weiter und bestreitet überhaupt ihre Möglichkeit, denn es fehlt einer solchen Idee der Ursprung, der Gegenstand und das Vermögen. Da sie nicht angeboren ist, so müßte sie von den Dingen abstrahiert sein; von den Körpern läßt sie sich nicht abstrahieren, von der Vorstellung der Seele auch nicht, denn wir haben von der letzteren überhaupt keine bestimmte Vorstellung. Der Gegenstand jener Idee soll eine unendliche Substanz sein, ein Ding, welches alle anderen an Realität übertrifft, aber von der Substanz gibt es überhaupt keine Vorstellung, und ein Ding, das mehr Ding als alle anderen sein soll, läßt sich nicht denken.

Alles Denken besteht im Folgern und Ableiten: daher ist das Unbedingte undenkbar, die Idee Gottes unfaßbar, und alle Untersuchungen über dieselbe unnütz. Nun beruht auf der Gottesidee in uns die ganze Beweiskraft der cartesianischen Argumente. Wenn Gott

---

[1] Obj. II. pg 123—124. Obj. III. pg. 179—180. Obj. V. pg. 286—287.

[2] Obj. I. pg. 95. Obj. V. pg. 286—288. — [3] Obj. V. pg. 306—307. Obj. VI. pg. 414—415.

nicht in Wahrheit existierte, so könnte in uns niemals die Gottesidee sein. Die Existenz dieser Idee in uns, sagt Hobbes, ist unbewiesen, unbeweisbar und meiner Meinung nach unmöglich. Darum hat Descartes das Dasein Gottes nicht bewiesen und noch viel weniger die Schöpfung.[1]

7. Wenn es überhaupt keine rationale Gotteserkenntnis gibt, so darf auf dieselbe auch nicht die Möglichkeit einer Erkenntnis der Dinge gegründet werden. Descartes gründet sie auf die Wahrhaftigkeit Gottes, auf die Unmöglichkeit einer Täuschung durch Gott. Die Gotteserkenntnis eingeräumt, ist diese Folgerung falsch sowohl im Lichte der Offenbarung als auch in dem der Vernunft. Entweder enthält die Bibel Unglaubwürdiges, oder es gibt Täuschungen, welche Gott gewollt hat; er verblendet Pharao, er läßt die Propheten Dinge weissagen, die nicht eintreffen, die heilige Schrift im alten wie im neuen Testament lehrt, daß wir im Dunkeln wandeln. Auch ist aus Vernunftgründen nicht einzusehen, warum die Täuschung dem Wesen Gottes widerstreiten oder seiner unwürdig sein sollte. Es gibt heilsame Täuschungen, die in der besten und weisesten Absicht geschehen. So täuschen Eltern die Kinder, Ärzte die Kranken.[2]

Daß Gott der Grund unseres Irrtums nicht sein könne, ist demnach eine verwerfliche Behauptung. Descartes erklärt den Irrtum aus unserer Willensfreiheit und nimmt ihn als Willensschuld. Es ist zu erwarten, daß gegen diese Schuld die Theologen, gegen diese Freiheit die Sensualisten ihre Einwürfe richten. Wenn jedes Fürwahrhalten aus undeutlicher Einsicht eine Schuld, eine verkehrte und mißbräuchliche Handlung sein soll, so steht es schlimm mit den Bekehrungen zum Christentum, die in den wenigsten Fällen aus der klarsten und sichersten Überzeugung geschehen; die Mission der Kirche wäre dann zu unterlassen. Die Willensindifferenz, d. h. die unbedingte, völlig indeterminierte Willkür gilt bei Descartes für die unterste Stufe der Freiheit, während die höchste der erleuchtete oder durch die Vernunfteinsicht determinierte Wille ist. Willkür verträgt sich nicht mit Weisheit, jene ist absolut frei, sie kann tun und lassen, was ihr beliebt; diese ist an die Notwendigkeit des Denkens und der Vernunftgesetze gebunden, ihr gegenüber gibt es in Gott keine Willkür: eine für den cartesianischen Standpunkt sehr charakteristische, für den theologischen sehr bedenkliche Lehre![3]

---

[1] Obj. III. pg. 183, pg. 189. — [2] Obj. II. pg. 125–126. Obj. VI. pg. 415—416. Obj. III. pg. 194—195. — [3] Obj. II. pg. 126–127. Obj. VI pg. 416–417.

Die Sensualisten können ein von allen natürlichen Bedingungen unabhängiges Vermögen nicht einräumen und bestreiten deshalb die menschliche Willensfreiheit. Diese ist von jeher angefochten, nie bewiesen, von den strenggläubigsten Calvinisten vollkommen verneint worden. Selbst Hobbes beruft sich in diesem Fall auf die Calvinisten. Die Freiheit ist nicht bloß unbewiesen, sondern unbeweisbar, wie alles Unbedingte; sie ist aus natürlichen Gründen unmöglich. Den Irrtum aus der Willensfreiheit ableiten, heißt das Bekannte aus dem Unbekannten und Unerkennbaren, das Natürliche aus dem Unmöglichen erklären. Vielmehr ist der Irrtum die natürliche und sehr begreifliche Folge unseres beschränkten Erkenntnisvermögens.[1]

8. Aus dem Prinzip der von der Gottesidee erleuchteten Selbstgewißheit folgte der cartesianische Dualismus: nämlich die Einsicht, daß Geist und Körper Substanzen und zwar einander völlig entgegengesetzte sind; hieraus erhellte die Unabhängigkeit der geistigen Natur von der körperlichen. Gegen diesen Punkt richten sich die Einwürfe aller Gegner, wie verschieden sie sonst sind: die Theologen und Sensualisten bestreiten diese Lehre gemeinsam, ihre Gegengründe sind ähnlich, ihre Motive entgegengesetzt.

Das sensualistische Interesse ist für die Abhängigkeit des Geistes von der körperlichen Natur, weil es die Unabhängigkeit und Herrschaft der letzteren im Sinn hat; das theologische Interesse ist gegen die Freiheit und Unabhängigkeit des Geistes, weil ihm an der gänzlichen Abhängigkeit des menschlichen Wesens alles gelegen ist. Die Schwäche der körperlichen Natur ist einleuchtend genug. Wenn unsere geistige Natur mit der körperlichen verbunden ist und von ihr abhängt, so ist die Gebrechlichkeit und Ohnmacht des Menschen eine so bewiesene Sache, wie es das theologische System fordert. Durch ihren Anteil an der körperlichen Natur unterscheiden sich die (endlichen) Geister von Gott, nach der Meinung der Kirchenväter und Platoniker sind selbst die Geister höherer Ordnung körperlich, das lateranensische Konzil erlaubte deshalb, die Engel zu malen.

Um so weniger dürfe der menschliche Geist sich einbilden, vom Körper unabhängig zu sein. Auch folge aus der Verschiedenheit der beiden Substanzen, selbst wenn sie hinlänglich bewiesen wäre, noch nicht die Unsterblichkeit der Seele, diese könnte ihrem Wesen nach unkörperlich sein, aber durch die göttliche Allmacht zerstört werden.

[1] Obj. III. pg. 190. Obj. V. pg. 314—317.

Außerdem beweise ein solcher Schluß mehr, als bewiesen sein wolle: dann müßten auch die Tierseelen, da sie vom Körper ebenfalls verschieden sind, unsterblich sein, was zu behaupten keinem einfalle. Freilich leugne Descartes, daß die Tiere beseelt seien, und erkläre sie für bloße Maschinen, aber diese Ansicht streite so sehr mit der Erfahrung, daß sie schwerlich jemand überzeugen werde.[1]

Indessen ist, wie Arnauld findet, auch der Beweisgrund, aus dem der Gegensatz zwischen Körper und Geist einleuchten soll, nicht stichhaltig. Was ohne den Begriff eines anderen Wesens gedacht werden kann, soll ohne das Dasein desselben existieren können, also unabhängig von dem letzteren sein; so verhalte es sich mit dem Begriffe des Geistes in Rücksicht auf den des Körpers und umgekehrt. Dieser Schluß von der Idee auf das Dasein der Sache ist falsch, denn er beweist zu viel. Ich kann mir das rechtwinklige Dreieck ohne Kenntnis des pythagoreischen Satzes, die Länge ohne Breite, diese ohne Tiefe vorstellen: gleichwohl existiert kein rechtwinkliges Dreieck ohne die Eigenschaften, welche Pythagoras bewiesen hat, und in Wirklichkeit ist keine Dimension ohne die andere.

Daß wir den Begriff des Geistes ohne den des Körpers klar und deutlich vorzustellen vermögen, ist daher kein Beweisgrund für die körperlose Existenz des Geistes. Der Gegensatz der Substanzen läßt sich auch nicht aus dem der Attribute (des Denkens und der Ausdehnung) ableiten, deren Begriffe notwendig zu trennen sind. Was vom Denken gilt, gilt darum nicht ebenso vom Geist, sonst müßte man das Wesen des letzteren der bewußten Tätigkeit des Denkens gleichsetzen und alle dunklen und unbewußten Geisteszustände, wie sie im embryonischen Leben, im Schlaf usf. stattfinden, für unmöglich erklären. Die Erfahrung lehrt, daß unser Seelenleben von körperlichen Zuständen beeinflußt wird, daß unsere geistige Entwicklung mit der körperlichen Hand in Hand geht, und die gesunde Geistestätigkeit infolge physischer Ursachen Hemmungen erleidet. In der Kindheit schlummert der Geist, im Wahnsinn ist er erloschen. Tatsachen dieser Art zeugen wider die rein geistige Natur des Menschen, und man braucht kein Materialist zu sein, um sie beachtungswürdig zu finden.[2]

Es bedarf keiner weiteren Ausführung, wie die Sensualisten auf Grund solcher und ähnlicher Tatsachen die volle Abhängigkeit der

[1] Obj. VI. pg. 413—414. Obj. II. pg. 127—128. Obj. IV. pg. 204—205.
[2] Obj. IV. pg. 201—204, pg. 214.

geistigen Natur von der körperlichen behaupten, den cartesianischen Dualismus verwerfen und zwischen Mensch und Tier nur einen graduellen Unterschied gelten lassen.

II. Die Erwiderungen.

Da wir Descartes' Erwiderungen auf die ihm gemachten Einwürfe schon in unserer Darstellung des Systems im Auge gehabt und verwertet haben, so ist nicht zu erwarten, daß uns jetzt über Inhalt und Bedeutung der Lehre ein neues Licht aufgeht. Konnte doch der Philosoph selbst in den meisten Fällen nichts anderes tun, als jenen Einwürfen gegenüber auf seine Meditationen zurückkommen, und da er bei der Reife und dem durchdachten Charakter des Werks sich nirgends zu berichtigen fand, so waren die Erläuterungen, welche er gab, im Grunde nur Umschreibungen und Wiederholungen des Gesagten. Um solche Wiederholungen zu sparen, werden wir uns hier kürzer fassen als bei den Einwürfen und nur diejenigen Kardinalpunkte der Lehre hervorheben, welche die hauptsächlichsten Mißverständnisse zwar nicht verschuldet, aber immer wieder erfahren haben.

Sie betreffen sämtlich das Prinzip der Gewißheit: dieses wird vollkommen verkannt, wenn man es syllogistisch auslegen, materialistisch deuten, sensualistisch begründen, skeptisch vernichten will. Weil in allen diesen Punkten, namentlich in den drei letzten, die Mißverständnisse, so grob sie sind, etwas Scheinbares haben, das leicht täuschen kann, so wollen wir hören, wie Descartes die unmittelbare Gewißheit seines Prinzips verteidigt, deren erstes und unmittelbares Objekt nur unser geistiges Dasein, deren Grund nur die Tätigkeit unseres Denkens ist, und deren Entdeckung (nicht aus der Ungewißheit, sondern) aus der Gewißheit des Zweifels hervorgeht.

1. Wider den Einwurf der syllogistischen Begründung.

Das Prinzip der gesamten Lehre besteht in unserer Gottes- und Selbstgewißheit, in unserer von der Gottesidee erleuchteten Selbstgewißheit oder, wenn man diese Bezeichnung vorzieht, in den Beweisen unseres geistigen und des göttlichen Daseins. Wir haben ausgeführt, wie genau und direkt diese beiden Überzeugungen zusammenhängen und dieselbe Sache in verschiedenen Rücksichten ausdrücken.[1] Was daher von der einen gilt, betrifft auch die andere: entweder sind beide unmittelbar oder mittelbar gewiß; im letzteren Fall sind sie syllogistisch begründet, d. h. sie bleiben unbewiesen und sind darum ungültig.

[1] S. oben Buch II. Kp. IV. S. 317—321.

Wenn man den cartesianischen Gottesbeweis, insbesondere die ontologische Form desselben, syllogistisch versteht, so wird er dem scholastischen Beweise gleichgesetzt und den Bedenken preisgegeben, die der letztere von Rechtswegen hervorruft.

Dieses Mißverständnis berichtigt Descartes in seiner Erwiderung auf Caterus' Einwürfe, indem er dartut, worin sein ontologisches Argument sich von dem thomistischen (er hätte sagen sollen von dem anselmischen) unterscheidet: sein Beweis sei kein Schluß, sondern eine unmittelbare Gewißheit, denn in der Idee Gottes werde das Dasein desselben ohne Mittelglieder klar und deutlich erkannt. Dasselbe gilt von dem Satz der Selbstgewißheit, der ebensowenig auf syllogistischem Wege oder durch Mittelglieder, sondern unmittelbar oder intuitiv einleuchtet. Die letztere Erklärung gibt Descartes in seiner Erwiderung auf die zweiten Einwürfe: „Wenn jemand sagt: «ich denke, also ich bin oder existiere», so folgert er nicht etwa die Existenz aus dem Denken durch einen Syllogismus, sondern erkennt dieselbe als etwas unmittelbar Gewisses durch die einfache Selbstanschauung des Geistes".[1]

Wenn man die Lehre Descartes' durchschaut, so erscheinen die eben erwähnten Mißverständnisse so unverständig, daß sie lächerlich sind. Die cartesianische Selbstgewißheit gründet sich nicht auf diesen oder jenen Lehrsatz, sondern auf das Bewußtsein unserer eigenen intellektuellen Unvollkommenheit, das von der Idee intellektueller Vollkommenheit erleuchtet sein mußte; diese Idee, da sie unserem Bewußtsein vorausgeht und dasselbe begründet, ist notwendigerweise unabhängig von dem letzteren und ursprünglicher Natur, d. h. sie ist nicht bloß eine Idee, sondern Gott. Wenn ich an mir selbst und allen meinen Einbildungen irre geworden bin und diesen meinen Zustand völliger Ungewißheit mit voller Überzeugung erkläre, so sollte man nicht glauben, daß jemand kommt, der sich nach dem Syllogismus erkundigt, auf den sich diese meine Überzeugung gründe. Wer es tut, weiß nicht, wovon ich rede; er kennt weder die Ungewißheit, in der ich mich befinde, noch weniger die unerschütterliche Gewißheit, die ich habe. In dieser Art völliger Unkunde stehen der Lehre Descartes' die obigen Einwürfe gegenüber.

2. Wider die materialistischen und sensualistischen Einwürfe.

Hobbes hatte aus dem Satze der Selbstgewißheit, dessen Ursprung und Tiefe ihm gänzlich verborgen blieb, den Materialismus gefolgert.

[1] Rép. aux Obj. I. T. VII. pg. 115—120. Rép. aux Obj. II. pg. 140.

Wenn ich ein denkendes Wesen bin, so unterscheide ich mich vom Denken, wie das Subjekt von seiner Eigenschaft oder Tätigkeit, ich bin also ein vom Denken verschiedenes Wesen, d. h. ein Körper, welcher denkt: daher ist das Denken eine körperliche Tätigkeit oder eine Art der Bewegung. Daß es sich so verhält, bezeugen die Tatsachen der Erfahrung, welche überall dartun, wie das sogenannte geistige Leben von den Zuständen, Eindrücken und Vorgängen der körperlichen Natur abhängt, also nichts anderes ist, als eine Erscheinung und Wirkung der letzteren.

Descartes hat diese Einwürfe der oberflächlichsten und sophistisch gröbsten Art, die eines Hobbes unwürdig waren, so leicht und wegwerfend behandelt, wie sie es verdienten. Nichts erfordert weniger Mühe, als zwei beliebige Dinge in das Verhältnis von Subjekt und Prädikat zu bringen und zu erklären, daß jenes von diesem verschieden sein müsse; dann kehrt man den Satz um und beweist das Gegenteil: so kann man den Himmel zur Erde und die Erde zum Himmel machen, den Geist zum Körper und ebensogut den Körper zum Geist. Eine solche Beweisführung hat gar keinen Grund, sie widerstreitet aller gesunden Logik und selbst dem gewöhnlichen Sprachgebrauch.[1]

Gassendi hat den Satz der Gewißheit im Sinne Descartes' durch den Einwurf entwerten wollen, daß derselbe auch sensualistisch begründet werden könne: daß wir sind, erhelle nicht bloß aus unserem Denken, sondern ebensosehr aus jeder beliebigen Tätigkeit anderer Art, die wir verrichten. Mit demselben Recht als «cogito ergo sum» müßte auch «ambulo ergo sum» gelten; der Satz: „ich gehe spazieren, also ich bin" wäre dann ebenso gewiß als der Satz: „ich denke, also ich bin". Descartes selbst braucht dieses Beispiel, um das Bedenken Gassendis handgreiflich zu machen. Unter allen Einwürfen ist dieser für das gewöhnliche Bewußtsein der scheinbarste, und wenn er trifft, ist der cartesianische Satz der Gewißheit verloren.

Aus jeder Tätigkeit, die ich vorstelle, folgt unzweifelhaft der Satz: ich bin. Die näheren Bestimmungen der Tätigkeit sind dabei vollkommen nebensächlich und gleichgültig; daß ich sie vorstelle, ist die Hauptsache und der einzige Grund, aus dem jene Gewißheit einleuchtet. Eine Tätigkeit vorstellen oder sich derselben bewußt sein, heißt denken. Aus jeder Tätigkeit, sofern ich dieselbe vorstelle oder denke, folgt, daß ich bin. Wenn ich sie nicht vorstelle, folgt für mein Bewußtsein gar

[1] Rép. aux Obj. III. pg. 175—176, 177—179.

nichts. Das Spazierengehen ist der Bewegungszustand eines menschlichen Körpers; daraus folgt nicht, daß ich bin; erst wenn ich diesen Körper und seinen Bewegungszustand als den meinigen vorstelle, gilt der Satz: „ich gehe spazieren". Möglich, daß diese Bewegung nicht in Wahrheit, sondern nur in meiner Einbildung oder im Traume stattfindet, daß ich nicht in Wirklichkeit lustwandle, aber unmöglich, daß ich, der ich diese Einbildung habe, nicht bin. Daher folgt die Gewißheit meines eigenen Seins nicht aus meiner Bewegung, sondern nur aus meiner Vorstellung derselben, d. h. aus meinem Denken.

Es ist ganz gleichgültig, was ich vorstelle, ob das Objekt mein eigner Spaziergang oder der eines anderen ist, es könnte in beiden Fällen imaginär sein, aber daß ich vorstelle, ist gewiß und daraus allein folgt die Gewißheit meines Seins. Darum gilt unanfechtbar der Satz: „ich denke, also ich bin". Diesem Satze gegenüber befand sich Gassendi in einem doppelten Irrtum und Mißverständnis: er sah nicht, daß es, abgesehen von meiner Vorstellung und meinem Bewußtsein, gar keine Tätigkeit gibt, die ich als die meinige bezeichnen könnte; er sah noch weniger, daß es die Tätigkeit jedes anderen, wie jedes beliebige Objekt sein kann, aus dessen Vorstellung in mir die Gewißheit meines Seins unmittelbar einleuchtet; daß deshalb in allen Fällen mein Vorstellen oder Denken den alleinigen Grund der letzteren ausmacht.[1]

3. Wider den Einwurf des nihilistischen Zweifels.

Der Satz der Selbstgewißheit war einem dreifachen Angriff ausgesetzt. Die Einen hielten ihn für syllogistisch und darum für unbewiesen, Hobbes ließ ihn gelten, aber nur von unserem körperlichen Dasein, Gassendi ebenfalls, aber auf Grund nicht bloß unseres Denkens, sondern jeder Tätigkeit, welche die unsrige ist, gleichviel welcher. Alle diese Einwürfe gegen die Fundamente der Lehre sind hinfällig. Nun ist noch Bourdin übrig, der den Satz der Gewißheit für vollkommen ungültig und unmöglich erklärt, da er bedingt sei durch den Zweifel.

Wir haben jene dialektischen Künste wohlfeilster Art kennen gelernt, womit der Verfasser der siebenten Einwürfe die Lehre Descartes' ad absurdum führen, jeden ihrer Schritte hindern und zuletzt als deren folgerichtiges Resultat den Satz herausbringen wollte, daß überhaupt nichts sei. Lassen wir seine scholastischen Possen und Bockssprünge unbeachtet und halten uns gleichsam an das Horn, womit der streit-

[1] Rép. aux Obj. V. pg. 352.

lustige Mann die neue Lehre, insbesondere die Methode Descartes', einzurennen und niederzuwerfen suchte. Die vermeintliche Stärke seiner ganzen Polemik liegt in dem Satz: wenn man die Realität aller Dinge bezweifelt, so muß man die Nichtrealität derselben behaupten. Oder um mehr nach Bourdins Art zu reden: wenn alle Dinge zweifelhaft sind, so existiert in Wirklichkeit nichts. Zwei Mißverständnisse, die man der Lehre Descartes' gegenüber als Roheiten des Unverstandes bezeichnen muß, liegen dieser Fassung zugrunde. „Zweifelhaft sein" hält der Gegner 1. für gleichbedeutend mit „unwirklich sein" und 2. für einen Zustand der Dinge! Daher verkehrt sich in seinem Verstande der cartesianische Satz: „ich zweifle an allem" in den Satz: „es gibt überhaupt keine wirklichen Dinge".

Zweifelhaft sein, sofern es sich um ein Objekt handelt, heißt möglicherweise nicht sein. Wenn wir ein Objekt oder die Realität eines Dinges bezweifeln, so verneinen wir dasselbe nicht, sondern lassen dahingestellt, ob das Ding ist oder nicht, ob es so ist oder anders. Zweifelhaft sein ist kein Prädikat, das einem Objekte in derselben Weise zukommt, wie etwa dem Körper Ausdehnung, Bewegung und Ruhe. Etwas ist zweifelhaft heißt: es ist mir zweifelhaft, ich zweifle oder ich bin ungewiß, ob die Sache ist oder nicht, ob sie so ist oder anders.

Daher ist zweifelhaft sein nicht ein Zustand der Dinge, sondern bloß unseres Denkens, es ist der Zustand unserer Ungewißheit; das Gegenteil desselben ist unsere Gewißheit, die entweder bloß in unserer Einbildung oder in Wahrheit besteht: im ersten Fall ist sie Selbsttäuschung, im zweiten Erkenntnis. Der Weg zur Wahrheit geht nicht durch unsere Selbsttäuschung, sondern durch unsere Erkenntnis derselben, d. h. durch den Zweifel an unserer vermeintlichen oder eingebildeten Gewißheit. Diesen Weg ging Descartes, darin bestand sein Zweifel und dessen Methode.

Entweder muß man verneinen, daß wir im Zustande der Selbsttäuschung befangen sind, was der Gipfel der Selbstverblendung wäre, oder man muß diesen Zustand einsehen, an sich irre werden und in eben den Zweifel geraten, welchen Descartes erlebt und vorbildlich gemacht hat. Dieser Zweifel ist das einzige Mittel gegen die Selbsttäuschung und darum unvermeidlich: er ist so alt, als die Erfahrung, daß wir im Zustande der Täuschung befangen sind, und er wird immer wieder neu, so oft sich diese Erfahrung erneut, was in jedem wahrheitsbedürftigen Menschen der Fall ist. Darum machte Hobbes'

Einwurf, daß der Zweifel keine moderne Erfindung sei, auf unseren Philosophen nicht den mindesten Eindruck. Neu oder nicht, erwiderte dieser, der Zweifel ist notwendig, denn ich will Wahrheit.[1]

Am wenigsten vermochte Bourdin in seiner dreisten Selbstgefälligkeit den Ernst und die Tiefe des cartesianischen Zweifels zu fassen. Nichts folgt klarer und einleuchtender, als aus diesem Zweifel der Satz der Selbstgewißheit, weil er bereits in ihm liegt. Es heißt nicht: die Dinge sind unwirklich oder nichtig, sondern ihre Existenz und Beschaffenheit ist unsicher oder zweifelhaft. Es heißt nicht: die Dinge sind zweifelhaft oder ungewiß, sondern ich bin es, ich bin ungewiß und zwar in allem. Aus dem Satz: „ich bin ungewiß" folgt unmittelbar der Satz: „ich bin", denn er ist ihm enthalten.[2]

Die Notwendigkeit des Zweifels, der Satz der Selbstgewißheit, die Begründung des letzteren durch unser Zweifeln oder Denken, die alleinige und unmittelbare Geltung dieses Grundes, darum die prinzipielle Gewißheit unserer geistigen Existenz: diese Fundamente der Lehre Descartes' stehen den Einwürfen gegenüber fest und sicher, sie sind von allen angegriffen, von keinem erschüttert.

Elftes Kapitel.

Epilog zu dem vorigen Kapitel.

Mündliche Einwürfe und Erwiderungen.

Sieben Jahre waren seit dem Erscheinen der Meditationen mit den Einwürfen der Gegner und den Erwiderungen des Philosophen verflossen, als dieser während seines letzten Aufenthaltes in Egmond bei Alkmaar ein kleines mündliches Nachspiel jener großen Debatte erlebte, das handschriftlich fortgepflanzt worden ist und nunmehr nach zwei und einem halben Jahrhundert in der Jubiläumsausgabe zur Kenntnis der Nachwelt gebracht worden ist.

Ein zwanzigjähriger Student der Theologie, Franz Burmann aus Leyden, Sohn eines dem Philosophen wohl bekannten, vielleicht befreundeten Pfarrers, später selbst Pfarrer in Leyden, dann Professor der Theologie in Utrecht und Verfasser einer Anzahl theologischer Werke, hatte im Frühjahr 1648 Descartes in Egmond besucht und am 16. April ein philosophisches Tischgespräch in lateinischer Sprache

[1] Rép. aux Obj. III. pg. 171—172.

[2] Obj. VII. Remarques de Descartes. pg. 460—462, pg. 473—477.

mit ihm geführt, das er einige Tage später (den 20. April) in Amsterdam dem (sechs Jahre älteren) cartesianischen Philosophen Johann Clauberg mitgeteilt und mit diesem gemeinschaftlich aufgezeichnet, in die Form von Einwürfen und Erwiderungen («Objectiones» und «Responsiones») gebracht und dergestalt geordnet hat, daß die fraglichen Punkte den drei Hauptwerken Descartes' (den Meditationen, den Prinzipien und dem Discours) entnommen und durch Zitate auf dieselben bezogen sind.

Die Claubergsche Abschrift ist dann in Dordrecht am 13. und 14. Juli kopiert worden, wir wissen nicht von wem und in welchem Jahre. Diese Dordrechter Abschrift ist, wir wissen nicht auf welchem Wege, in den Besitz des Professors Crusius und aus dessen Bibliothek in die Universitätsbibliothek zu Göttingen (1751) gelangt, wo sie nebst fünf andren Handschriften philologischen Inhalts in einem Hefte aufbewahrt und als „sehr wichtig und unbekannt" im Kataloge bezeichnet worden ist.

Sobald die Herausgeber der im Plan und Werke befindlichen neuen Gesamtausgabe der Werke Descartes' von der Existenz dieser Handschrift Kunde gewonnen, haben sie sich die bereitwillig gewährte Möglichkeit verschafft, dieselbe zu edieren. Die Universitätsbibliothek von Göttingen hat im Oktober 1895 der Universitätsbibliothek von Dijon für drei Monate das schwer zu lesende, an Abbreviaturen reiche Schriftstück zugestellt; es ist entziffert und zunächst als Manuskript in Dijon gedruckt worden. Jetzt hat Charles Adam dieses Manuskript im fünften Bande der Jubiläumsausgabe veröffentlicht.

Der Titel der Druckschrift heißt: «Manuscrit de Goettingen. Descartes (Méditations, Principes, Méthode)». Der Titel der Burmann-Claubergschen Aufzeichnung lautet: «Responsiones Renati Descartes ad quasdam difficultates ex Meditationibus ejus etc. ab ipso haustae. Egmondae. April. 16. 1648.» Am Schluß steht: «Amstelodami, April. 20, Anno 1648».

Der Titel der Dordrechtschen Abschrift: «Per Burmannum qui 20 Aprilis deinde communicavit Amstelodami cum Claubergio, ex cujus Manuscripto ipsemet descripsi. Dordraci. Ad 13 et 14 Juli.»

Wäre diese Aufzeichnung zur Zeit ihrer Entstehung auch veröffentlicht worden, so würde man ihre philosophische Bedeutung gering angeschlagen haben, verglichen mit den Einwürfen so berühmter Männer wie Arnauld, Gassendi und Hobbes, verglichen mit der schriftlichen, zur

Veröffentlichung bestimmten Ausarbeitung dieser Einwürfe, verglichen mit den durchdachten, schriftlich ausgearbeiteten, zur Veröffentlichung bestimmten Erwiderungen Descartes'. Man nehme dagegen dieses Tischgespräch mit einem Studenten, dessen Einwürfe und Fragen den Anfänger kennzeichnen, der Schwierigkeiten sucht und findet, wo keine sind, und häufig Sätze und Aussprüche in den Werken des Philosophen für kontradiktorisch hält, weil er sie unrichtig, d. h. abgesehen von ihrem Zusammenhang auffaßt. Nun sind durch die Länge der Zeit diese Aufzeichnungen ein literarisches Unikum geworden. Indem wir sie lesen, sind wir gleichsam die Ohrenzeugen eines philosophischen Tischgesprächs, welches Descartes im Jahre des westfälischen Friedens mit einem Studenten aus Leyden geführt hat.

1. Daß ein allmächtiges Wesen uns in eine Scheinwelt gebannt und in unvertilgbaren Irrtum gestürzt haben könne, erscheint dem jungen Theologen als eine widerspruchsvolle Annahme, da Allmacht und Übelwollen (malignitas) sich nicht vereinigen lassen. Er setzt die Wahrhaftigkeit Gottes voraus, welche der Philosoph aus dem gewissesten aller Sätze erst begründen will.

2. Das Prinzip aller Gewißheit, die Gewißheit des eigenen denkenden Seins, hält Burmann für einen unmöglichen Satz, da man nicht zugleich denken und des Denkens sich bewußt sein, nicht zugleich zwei Sachen vorstellen könne (den gedachten Gegenstand und das Denken). Diesen Einwurf widerlegt Descartes durch die Tatsache des gegenwärtigen Tischgesprächs, wobei er doch zugleich vorstellen müsse sowohl, daß er esse, als auch, daß er rede.[1]

3. Und da das Denken (nicht in einem Moment ohne Dauer, sondern) in der Zeit geschieht und verläuft, so müsse dasselbe auch zeitlich, also teilbar, extensiv, ausgedehnt sein, also lauter Eigenschaften haben, die seinem Wesen widersprechen. Was von den Handlungen und ihrer Zeitdauer gilt — so erwidert der Philosoph —, gilt darum nicht auch von dem Wesen des Dinges; sonst müßte auch Gott, der ja in aller Zeit existiert und fortdauert, eben darum ein zeitliches, teilbares, ausgedehntes Wesen sein.[2]

4. Da aber zwei verschiedene Denkakte nicht in derselben Zeit geschehen können, so müssen sie einander folgen. Zwei solche verschiedene Akte sind: „ich denke" und „ich weiß, daß ich denke". Jener

[1] Exempli gratia jam ego concipio et cogito simul me loqui et me edere. Oeuvres T. V. pg. 148. — [2] Ebendas. S. 148 flgd.

geht voran, dieser folgt; also müsse man sagen „nicht ich weiß, daß ich denke“, sondern „ich weiß, daß ich gedacht habe“. So Burmann. Vielmehr kann man sehr wohl mehrere Tätigkeiten zu gleicher Zeit ausüben und vorstellen, wie schon aus dem gegenwärtigen Tischgespräche eingeleuchtet hat. Man kann denken und zugleich auf sein Denken reflektieren, d. h. sich desselben bewußt sein. So Descartes.[1]

5. Wie sich die Ausdehnung zum Körper verhält, so das Denken zum Geist; jener kann nicht ohne Ausdehnung sein, dieser nicht ohne Denken: also muß der Geist oder die Seele immer denken, auch die des Kindes, was doch aller Erfahrung widerstreite. So Burmann. Freilich ist zu bejahen, daß die Seele immer denke, auch die des Kindes, nur daß die letztere von den körperlichen Zuständen dergestalt beherrscht wird, daß ihre Vorstellungen und Begehrungen sinnlicher Art sind. Aber alle Vorstellungen wie Begehrungen sind insgesamt Arten oder Modi des Denkens. Wir haben viele Vorstellungen gehabt, deren wir uns nicht mehr erinnern, woraus keineswegs folgt, daß wir jene Vorstellungen nicht gehabt haben. So Descartes.[2]

6. Zu unseren angeborenen Ideen gehört die Gottesidee, aus welcher die Existenz, Vollkommenheit und Wahrhaftigkeit Gottes einleuchtet. Wir haben in unserer Darstellung der cartesianischen Gottesbeweise die anthropologische und ontologische Beweisart und Beweisführung unterschieden: jene nimmt ihren Weg «ab effectu», diese nimmt den ihrigen «a priori». In den Meditationen geht Descartes vom anthropologischen Beweis zum ontologischen, in den Prinzipien umgekehrt. Genau so unterscheidet er auch hier in seiner Unterredung mit Burmann in Ansehung der Gottesbeweise jene beiden Hauptwerke und ihre Methoden. Die Meditationen beschreiben den Weg der Untersuchung und Auffindung, die Prinzipien den der Lehre und Darstellung: jene verfahren analytisch, diese synthetisch. «In Principiis autem illud (argumentum a priori) praemisit, quia alia est via et ordo inveniendi, alia docendi; in Principiis autem docet et synthetice agit.»[3]

7. Aber wie ist es möglich, von dem Zweifel an uns selbst, welcher doch die Erkenntnis unserer eigenen Unvollkommenheit ist, zu der Erkenntnis der Existenz und Vollkommenheit Gottes zu gelangen? Dies ist der Einwurf und die Frage des jungen Theologen. Hierauf er-

[1] Ebendas. S. 149. — [2] Ebendas. S. 149—150. — [3] Vgl. oben Buch II. Kp. IV. S. 315—316 und Oeuvres T. V. pg. 153.

teilt der Philosoph in gedrängter Kürze jene Antwort, die wir als den eigentlichen Kern und Tiefgehalt seiner Lehre von der angeborenen Gottesidee früher entwickelt haben. Die Stellen in seiner Schrift von der Methode, auf welche der Einwurf sich stützt, enthalten schon gleichsam den Auszug (epitome) der Ausführungen, welche er in den Meditationen gegeben habe. Dort sei «implicite» gesagt, was hier «explicite» dargetan werde. Denn die Sache «explicite» genommen, so können wir eher unsere Unvollkommenheit erkennen, als die Vollkommenheit Gottes, weil unsere Beachtung sich eher auf uns als auf Gott richtet, und wir eher unserer Endlichkeit als der Unendlichkeit Gottes inne werden; aber «implicite» muß die Erkenntnis Gottes und seiner Vollkommenheiten immer der Erkenntnis unserer selbst und unserer Unvollkommenheiten vorausgehen. Denn was die Sache selbst betrifft, so ist die unendliche Vollkommenheit Gottes früher als unsere Unvollkommenheit, da ja die letztere in einem Defekt oder Mangel der Vollkommenheit besteht, also diese notwendigerweise voraussetzt.[1] Ohne unsere Idee Gottes und seiner Vollkommenheiten keine Idee unserer eigenen intellektuellen Unvollkommenheit, kein Zweifel an der Wahrheit unserer sämtlichen Vorstellungs- und Erkenntniszustände, keine Gewißheit dieses unseres Zweifelns, Denkens, denkenden Seins: unsere Selbstgewißheit wurzelt in unserer Gottesgewißheit, unsere Gottesidee ist keine bloße Idee, sondern Gottes Wirkung, gleichsam sein Zeichen und Monogramm in uns: aus dieser Priorität der Gottesidee erhellt unmittelbar deren Realität; aus dem «Deus cogitatur» erhellt das «Deus est» ebenso unmittelbar, ebenso klar und deutlich, wie aus dem «Cogito» das «Sum».[2]

8. Wir sind Gottes Geschöpfe. Nun will es dem jungen Theologen nicht einleuchten, daß aus dieser Ursächlichkeit Gottes unsere Gottähnlichkeit folgen soll. Ist doch auch der Baumeister die Ursache des Hauses, ohne daß von einer Ähnlichkeit zwischen ihm und seinem Werke die Rede ist und sein kann. Weil — wie Descartes erwidert — der Baumeister und die Künstler überhaupt nur die gestaltende Ursache ihrer Werke sind, keineswegs deren schöpferische Ursache. Da Gott die Dinge aus Nichts hervorbringt, so schafft er sie mit größerer oder geringerer Vollkommenheit nach seinem Bilde. Auch der Körper, z. B. der Stein, ist gottähnlich, da er ein Ding

[1] Ebendas. pg. 153.

[2] Vgl. oben Buch II. Kp. IV. S. 320—324. Oeuvres T. V. pg. 154.

oder eine Substanz ist, wie Gott; wir sind gottähnlich, da wir denkende, selbstbewußte Substanzen sind, gleich ihm. Die Körper werden von Gott nur bewegt, die Geister sind von ihm erleuchtet.[1]

Die cartesianische Erwiderung stützt sich auf die thomistische Schöpfungslehre, nach welcher die Schöpfung beherrscht und determiniert ist durch die Idee der göttlichen Vollkommenheit. „Ich nehme hier", sagt Descartes, „das Wort «imago Dei» nicht in dem engen und gewöhnlichen Sinn, wo dasselbe ein Abbild oder Konterfei bedeutet, sondern in der weiteren Bedeutung der Wesensähnlichkeit, wie es auch die heilige Schrift braucht."[2]

9. Dagegen zeigt sich Descartes sehr antithomistisch, indem er auf eine neue Frage antwortet, welche mit der eben erörterten genau zusammenhängt. Wie verhält es sich mit unserer Idee und Erkenntnis der Engel, da diese Idee doch offenbar unser Machwerk und nach der Idee und der Analogie unseres eigenen Geistes gebildet ist? Engel und Mensch sind beide nichts anderes als denkende Wesen: worin besteht ihre Verschiedenheit?

Die Verschiedenheit kann nur graduell sein, erwidert Descartes; aber diese graduelle Verschiedenheit könnte so groß sein, daß sie einen spezifischen Unterschied ausmachte und die Engel eine andere Spezies wären, als wir. Darüber aber wissen wir gar nichts, sondern müssen in dieser Hinsicht glauben, was uns die Schrift erzählt.

Der heilige Thomas freilich wollte die Beschaffenheit der Engel auf das genaueste kennen und lehren, er wollte die verschiedenen Spezies der Engel unterscheiden und hat die einzelnen so ausführlich beschrieben, als ob er mitten unter ihnen gewesen wäre. Dadurch hat er sich auch den Namen und Ruhmestitel des «Doctor Angelicus» erworben. Aber wie der heilige Mann fast nirgends eifriger, so war er auch nirgends ungereimter.[3] Ich zweifle, ob Descartes diesen Satz in seine Meditationen eingerückt und den Doktoren der Sorbonne gewidmet haben würde.

10. Da nun der menschliche Verstand die Vollkommenheiten Gottes erkennt, so sei derselbe eigentlich in nichts vom göttlichen Verstande

---

[1] Ebendas. pg. 156—157. — [2] Non sumo autem hic imaginem, ut vulgo sumitur pro eo scilicet quod ad aliud effigiatum est et depictum, sed latius pro eo quod similitudinem cum alio etc. habet, et ideo eas voces adhibui in Meditationibus, quia passim in Scriptura ad imaginem Dei conditi dicimur. Ebendas. pg. 156. — [3] Ebendas. pg. 157. «Sed ut nullibi fere magis occupatus, ita et nullibi ineptior est.»

verschieden, wenn auch dieser sich auf mehr Gegenstände erstrecke als jener. Descartes läßt die Folgerung nicht gelten, denn der menschliche Verstand in seiner Endlichkeit und Beschränkung bleibe stets mit Dunkel und Unwissenheit behaftet.[1]

11. Nicht auf dem Verstande, sondern auf dem Willen beruht unsere Gottähnlichkeit. Der Wille sei unbeschränkt, wie jeder durch den Einblick in sein innerstes Wesen sogleich erkenne, der Wille sei größer als der Verstand und darum gottähnlicher.[2] Alle Unbeständigkeiten und Schwankungen unseres Wollens kämen von den Mängeln unserer Urteile. Das Wollen als solches sei stets vollkommen. Unsere Willensfreiheit, worin wir von keinem Wesen übertroffen werden, setze uns in den Stand, das Urteil entweder zu bejahen oder zu verneinen, in jedem Falle unsere Zustimmung zurückzuhalten und dadurch den Irrtum und das Böse zu verhüten. Daß durch den Sündenfall unser Wille dem Verderben anheimgefallen sei, mögen die Theologen des Näheren auseinandersetzen. Er denke als Philosoph und betrachte als solcher den Menschen, wie sich derselbe naturgemäß verhalte; er habe als Philosoph geschrieben und seine Lehre verfaßt, die von keiner Religion beherrscht werde, keiner zum Anstoß gereiche und darum überall Aufnahme finden könne, selbst bei den Türken.[3]

Dieses Bekenntnis, so aufrichtig es ist, hat Descartes lieber dem holländischen Studenten bei einem Tischgespräch in Egmond zum besten gegeben, als in seinem Werke den Doktoren der Sorbonne in Paris.

Zwölftes Kapitel.

Beurteilung des Systems. Ungelöste und neue Probleme.

I. Objekt und Methode der Untersuchung.

Wie verhält es sich nun mit dem Lehrgebäude selbst, das auf den dargestellten und gegen die gemachten Einwürfe erörterten Grundlagen ruht? Diese Frage führt uns zu der letzten Untersuchung: der Prüfung des Systems.

Jene kritischen Verhandlungen, welche Descartes seinen „Meditationen" einverleibt hatte, sind nicht bloß historisch denkwürdig, sondern auch für die Prüfung des Systems noch heute bedeutsam; sie lassen die Lehre Descartes' in dem Lichte erscheinen, worin sie betrachtet und

[1] Ebendas. pg. 158. — [2] In eo igitur major est voluntas intellectu et Deo similior. Ebendas. pg. 159. — [3] Ebendas. pg. 159.

gewürdigt sein will. Daß sowohl Theologen als Naturalisten die Prinzipien unseres Philosophen angreifen, ist schon ein Beweis, daß sein System weder ein theologisches noch ein naturalistisches im Sinne der Gegner ist. Diese bekämpfen aus entgegengesetzten Standpunkten die rationale Prinzipienlehre oder das metaphysische Fundament: das natürliche Licht des klaren und deutlichen Denkens erscheint den theologischen Gegnern bedenklich im Hinblick auf die kirchliche Glaubenslehre, den sensualistischen im Hinblick auf die empirische Naturlehre; jene vermissen das übernatürliche Licht der Offenbarung, diese das natürliche Licht der Sinne. Das Licht der Vernunft (la lumière naturelle), welchem Descartes gefolgt war, fällt nicht vom Himmel herab und geht nicht aus den Sinnen hervor: den Theologen gilt es als bloß natürlich und darum als etwas ihrer gläubigen Anschauungsweise Fremdes, den Sensualisten dagegen als nicht natürlich und darum als etwas ihrer sinnlichen Vorstellungsart ebenfalls Fremdes: jenen ist die neue Lehre zu naturalistisch, diesen ist sie nicht naturalistisch genug. Von der einen Seite wird befürchtet, daß die Theologie naturalisiert und dadurch der Kirche untreu gemacht, von der andern, daß die Naturlehre rationalisiert und dadurch der Erfahrung entfremdet werde.

So vereinigen sich gegen Descartes, trotz ihrem eigenen Widerstreit, die theologische Richtung, welche von Augustin und der Scholastik herkommt, und die sensualistische, die in Gassendi von Epikur und in Hobbes von Bacon ausgeht. Zugleich findet jeder der beiden Standpunkte in der neuen Lehre eine ihm zugewendete Seite, und es ist eine sehr bemerkenswerte Tatsache, daß es namentlich zwischen Arnauld und Descartes Berührungspunkte gab, die beide als eine Geistesverwandtschaft empfanden. Keinem unter den Verfassern der Einwürfe fühlte sich Descartes so nah, auf keine Übereinstimmung legte er ein größeres Gewicht. Er wollte in seiner Lehre das theologische und naturalistische System so vereinigt haben, daß beide einen Bund eingehen konnten, bei dem keines, am wenigsten das theologische, zu kurz käme. Es ist auch richtig, daß beide in dem neuen System enthalten und nicht bloß äußerlich und künstlich zusammengefügt, sondern im Geiste unseres Philosophen *zusammengedacht* sind. Hier entsteht nun die Frage: ob in der Lehre Descartes' jene Richtungen sich wirklich einigen und vertragen, die außerhalb desselben einander widerstreiten und in der Polemik dagegen zusammentreffen?

Man kann ein System nicht richtig und sachgemäß beurteilen,

wenn an dasselbe der Maßstab fremder Ansichten gelegt und danach seine Annehmbarkeit und sein Wert bestimmt wird: ein Beispiel solcher subjektiven Schätzung waren jene Einwürfe, die wir kennen gelernt haben. Jedes durchdachte System, wie es aus dem Geiste eines großen Philosophen hervorgeht, ist in seiner Art ein Ganzes, das als solches erkannt und geprüft sein will. Es ist daher zu untersuchen, ob es die Aufgabe, die seinen bewegenden Grundgedanken ausmacht, wirklich gelöst hat. So notwendig die Aufgabe ist, so notwendig müssen die Bedingungen gelten, ohne welche die Lösung nicht geschehen kann: diese Bedingungen sind die Prinzipien des Systems; in der vollständigen und folgerichtigen Entwicklung derselben besteht die Lösung der Aufgabe.

Ein System sachgemäß prüfen heißt daher nichts anderes als seine Lösung mit seiner Aufgabe, seine Resultate mit seinen Prinzipien, seine Folgesätze mit seinen Grundsätzen vergleichen und zusehen, ob geleistet ist, was geleistet sein will. Setzen wir, daß die Lehre eines Philosophen vollendet und mangellos wäre, so ließe sie nichts übrig als ihre Anerkennung und Verbreitung, wie sie die Anhänger betreiben, die das Werk des Meisters für vollkommen halten. Die Mängel zu erkennen ist Sache der eingehenden und fortschreitenden Prüfung, welche zunächst weder die Richtigkeit der Konsequenzen, noch weniger die der Prinzipien in Anspruch nimmt, sondern nur untersucht, ob alle Folgerungen, die aus den Prinzipien gezogen werden können, auch wirklich gezogen sind. Wenn sie es nicht sind, so ist das System zu vervollständigen und zu ergänzen: darin besteht die Ausbildung desselben, die das eigentliche und erste Geschäft der Schule ausmacht.

Die zweite Untersuchung dringt tiefer: sie betrifft die Richtigkeit der Konsequenzen, die Übereinstimmung der Folgesätze mit den Grundsätzen, die Anwendung der Prinzipien, deren Geltung unangefochten feststeht: kurz, es handelt sich um die Folgerichtigkeit der Lösung. Wenn sich in diesem Punkte Mängel finden, so ist das System in Ansehung der Konsequenzen zu ändern und dergestalt zu berichtigen, daß die letzteren den Prinzipien nicht widerstreiten, sondern völlig gemäß sind. Darin besteht die Fortbildung der Lehre: eine Arbeit der fortschreitenden Schule.

Mit der Vollständigkeit und Richtigkeit des Systems in dem eben erklärten Sinn ist geleistet, was innerhalb der gegebenen und noch unbestrittenen Prinzipien geleistet werden kann. Ist trotzdem die Aufgabe nicht gelöst, so liegt die Schuld in den Grundlagen, in dem

Mißverhältnis zwischen dieser Aufgabe und diesen Prinzipien, in der unzureichenden Fassung der letzteren. Es leuchtet ein, daß die in dem System erkannten und anerkannten Probleme unter der Herrschaft seiner Grundsätze nicht gelöst werden konnten. Zu dieser Einsicht führt die dritte in den Kern der Sache eindringende Untersuchung, sie betrifft nicht mehr die Vollständigkeit und Richtigkeit der Konsequenzen, sondern die der Prinzipien; sie macht die eigentliche kritische Probe, aus welcher erhellt, ob die Rechnung stimmt oder nicht. Die Mängel in den Folgerungen sind sekundär, in den Grundlagen dagegen primär. Wenn die Rechnung nicht stimmt, so entdecken sich in dem System primäre Mängel; jetzt müssen die Prinzipien geändert, berichtigt und der zu lösenden Aufgabe konform gemacht werden: darin besteht die Umbildung des Systems, welche über die Grenzen der engeren Schule hinausgeht.

Auch in der Umbildung lassen sich fortschreitende Stufen unterscheiden, deren wichtigste wir sogleich hervorheben wollen. Auf der ersten, die den Anfang macht, werden die herrschenden Prinzipien teilweise umgebildet, um der Aufgabe zu entsprechen. Hier wird die äußerste Grenze der Schule erreicht, und es kann fraglich sein, ob der gemachte Fortschritt noch der Schule angehört oder nicht. Wenn nun trotz dieser Veränderung in den Grundlagen des Systems die Aufgabe nicht gelöst werden kann, so muß auf der zweiten Stufe fortgeschritten werden zur gänzlichen Umbildung der Prinzipien, und es ist jetzt keine Frage mehr, daß die alte Schule gründlich verlassen ist. Wird auf dem neuen Wege das geforderte Ziel noch nicht erreicht, so leuchtet ein, daß der Mangel, gleichsam der Fehler der Rechnung, nicht bloß in der Fassung der Prinzipien, sondern in der Aufgabe selbst, in der Stellung der letzteren, gleichsam im Ansatze der Rechnung zu suchen ist. Dann muß die Aufgabe lösbar gemacht werden durch die Änderung der Grundfrage, durch die Berichtigung des ganzen Problems: diese Umbildung ist Umschwung oder Epoche.

Demnach besteht die sachgemäße und richtig fortschreitende Prüfung eines großen und epochemachenden Systems in denjenigen Einsichten, welche zunächst dem Systeme folgen, in seine Richtung eingehen und dasselbe erst ausbilden, dann fortbilden, zuletzt umbilden. Während die Aufgabe in ihrer bisherigen Fassung noch fortbesteht, werden jetzt die Prinzipien erst teilweise, dann gänzlich umgestaltet; zuletzt wird die Aufgabe selbst geändert, die Herrschaft der gesamten bisherigen Philosophie gestürzt und eine neue Epoche begründet. Mit diesem Wege sach-

gemäßer, von Frage zu Frage fortschreitender Prüfung fällt, wie man sieht, der entwicklungsgeschichtliche Gang der Philosophie selbst zusammen.

Die Lehre Descartes' ist ein solches großes und epochemachendes System, an dem sich alle jene Stufen der Kritik und des entwicklungsgeschichtlichen Fortschrittes nachweisen lassen. Wir berühren sie hier nur beispielsweise, da sie erst in der Folge auszuführen sind. So verhalten sich zu dem cartesianischen System ausbildend die ersten Schüler, Männer wie Reneri und Regius, dieser in seinen Anfängen, fortbildend Geulinx und Malebranche, teilweise umbildend Spinoza, gänzlich umbildend Leibniz, umstürzend und eine neue Epoche begründend Kant.

II. Die kritischen Hauptfragen.

Im Lichte der Vernunft oder des klaren und deutlichen Denkens hatte Descartes die Realität Gottes, wie die der Geister und Körper, die Abhängigkeit der beiden letzteren von Gott, wie ihre Unabhängigkeit voneinander erkannt. „Gerade darin besteht das Wesen der Substanzen, daß sie sich gegenseitig ausschließen.“ Gott ist die unendliche Substanz, Geister und Körper sind endliche, jene sind denkende, diese ausgedehnte Substanzen. Es besteht demnach in unserem System ein doppelter und grundsätzlicher Dualismus: 1. der Gegensatz zwischen Gott und Welt und 2. innerhalb der Welt der Gegensatz zwischen Geistern und Körpern, woraus der zwischen Mensch und Tier notwendig ist.

Diese Lehre bejaht die Substantialität Gottes im Unterschiede von der Welt, die Substantialität der Welt im Unterschiede von Gott: in der ersten Bejahung besteht der theologische Charakter des Systems, in der zweiten der naturalistische. Daß Gott in der Lehre Descartes' als der absolut mächtige Wille galt, welcher die Geister erleuchtete, die Körper bewegte, alle Dinge schuf und erhielt, gewann den Beifall der Theologen, während das natürliche Licht der Vernunft und die darin erhellte Substantialität der Dinge ein Gegenstand ihrer Bedenken war. Die Natur der Dinge zerfiel in den Gegensatz der Geister und Körper. Wenn unser System bloß die Natur der Dinge als wirklich gelten ließe, so wäre es im ausschließenden Sinne naturalistisch; es wäre materialistisch, wenn es nur die Substantialität der körperlichen Natur bejahte. Indessen beschränkt es den Naturalismus durch die Geltung, die es dem Gottesbegriff einräumt, denn es läßt die Dinge

von dem göttlichen Willen abhängig sein; und es beschränkt den Materialismus durch die Geltung, die es dem Begriffe des Geistes einräumt, indem es diesen der Materie entgegengesetzt und für unabhängig von der letzteren erklärt. Daher finden sich die Materialisten hier von zwei Seiten beengt und abgestoßen und nur darin mit der Lehre Descartes' einverstanden, daß auch die Substantialität der Materie bejaht und infolge dessen die Körperwelt rein mechanisch erklärt wird.

Aus demselben Prinzip, in welchem der Schwerpunkt der ganzen Lehre liegt, entscheidet sich ihr zweifacher Dualismus. Sie kommt durch den Zweifel zur Selbstgewißheit und durch diese zur Erkenntnis Gottes und der Körper. Aus unserer Selbstgewißheit erhellt unmittelbar die Selbständigkeit oder Substantialität des Geistes, seine Wesensverschiedenheit von Gott und den Körpern, also der Gegensatz sowohl zwischen dem endlichen und unendlichen, als auch zwischen dem denkenden und ausgedehnten Wesen. Der dualistische Charakter des Systems wird durch das Prinzip gefordert und gilt daher grundsätzlich. Nun ist zu untersuchen: ob diese dualistischen Grundsätze mit der Aufgabe, ob alle folgenden Sätze mit jenen Prinzipien übereinstimmen, d. h. ob in dem System nichts gelehrt wird, was dem Dualismus zwischen Gott und Welt, Geist und Körper, Mensch und Tier widerstreitet? Diese Fragen betreffen die kritischen Hauptpunkte.

1. Das dualistische Erkenntnissystem.

Da gemäß der Erklärung Descartes' Substanzen sich wechselseitig ausschließen und völlig unabhängig voneinander sind, so gibt es zwischen ihnen weder gegenseitige noch einseitige Abhängigkeit, weder Wechselwirkung noch Kausalität, also keinerlei Gemeinschaft und Verknüpfung. Die Aufgabe der Erkenntnis fordert den durchgängigen Zusammenhang der Dinge, der Dualismus setzt die Trennung: daher widerstreitet dieser letztere der Aufgabe, welche er lösen soll, oder das dualistische Erkenntnissystem gerät in einen Widerstreit mit sich selbst. Die Methode Descartes' wollte (es war sein eigenes Bild) der Faden der Ariadne sein, die Richtschnur, welche Schritt für Schritt die Erkenntnis auf stetigem und sicherem Wege durch das Labyrinth der Dinge hindurchführt. Nun öffnet sich an mehr als einer Stelle die Kluft des Dualismus und hemmt den Weg der Erkenntnis. Hieraus erhellt, daß die Lehre Descartes' aus den Prinzipien, die sie hat, ihre Erkenntnisaufgabe nicht lösen kann, daß die Tragweite der letzteren weiter reicht, als die des Systems.

2. Der Dualismus zwischen Gott und Welt.

Wäre Gott von den Dingen in Wahrheit geschieden und so getrennt, wie es der Begriff der Substanz und die dualistische Lehre fordert, so könnte zwischen beiden keinerlei Zusammenhang bestehen: dann gäbe es keine Möglichkeit der Gottesidee in den Geistern, der Bewegung und Ruhe in den Körpern; jene könnten durch Gott nicht erleuchtet, diese nicht bewegt werden. Unsere Gottesidee ist nach des Philosophen eigener und notwendiger Erklärung Gottes Wirkung, Betätigung, Dasein in uns. Ebenso gilt der Urzustand der Bewegung und Ruhe in der Körperwelt als göttliche Willenstat. Demnach sind die Geister und Körper, also die endlichen Dinge überhaupt von Gott abhängig, also nicht in der eigentlichen Bedeutung des Wortes Substanzen.

Descartes sagt es selbst. Etwas anderes ist die Substantialität Gottes, etwas anderes die der Dinge: im eigentlichen Sinn gilt nur die erste, nicht die zweite. In Rücksicht auf Gott sind die Dinge *keine* Substanzen. Ohne Gott sind die Geister im Dunkel, so unerleuchtet, daß sie ihre eigene Unvollkommenheit nicht einmal einsehen, denn nur die Idee des Vollkommenen erhellt das Unvollkommene; ohne die Idee Gottes (d. h. ohne Gott) gibt es in den Geistern keinen Zweifel, also auch keine Selbstgewißheit, aus der allein unsere Substantialität einleuchtet; ohne Gott gibt es in den Körpern weder Bewegung noch Ruhe: daher sind ohne ihn sowohl Geister als Körper, also die endlichen Dinge überhaupt so gut wie nichtig. Sie sind nicht bloß von Gott abhängig, sondern existieren auch nur durch ihn: sie sind seine Wirkungen, er ihre Ursache. Je nachdrücklicher die Substantialität Gottes geltend gemacht wird, um so weniger gilt die der Dinge, um so mehr verliert die Selbständigkeit der Welt an Gewicht.

Sie hat am Ende gar keines. Der absoluten Unabhängigkeit Gottes entspricht nur noch die absolute Abhängigkeit und Nichtigkeit der Dinge: sie sind Gottes Geschöpfe, der Begriff der Substanz verwandelt sich in den der *Kreatur*. Um beides zugleich zu sagen, nennt Descartes die Dinge „*geschaffene Substanzen*", womit der Widerspruch nicht gelöst, auch nicht verdeckt, sondern offen erklärt wird. Der Begriff einer geschaffenen Substanz ist contradictio in adjecto, denn unter Substanz soll nach des Philosophen eigener Erklärung ein Ding verstanden werden, das zu seiner Existenz keines anderen bedarf, während das Wort Kreatur ein Wesen bezeichnet, das ohne den Willen Gottes weder sein noch gedacht werden kann. Und nicht bloß zu ihrer Existenz

sollen die Dinge Gottes Willen und Schöpferkraft bedürfen, sondern auch zu ihrer Fortdauer. Weil sie nicht durch sich selbst sind, können sie auch nicht durch eigene Kraft erhalten werden: darum nennt Descartes mit Augustin den Bestand der Welt eine fortdauernde Schöpfung (creatio continua). Die endlichen Substanzen sind demnach nicht bloß in einer gewissen Rücksicht abhängig und unselbständig, sie sind es in jeder; es gibt, genau zu reden, nicht mehr drei Substanzen, sondern in Wahrheit nur eine: Gott ist die einzige Substanz. Descartes selbst zieht diese Folgerung, die seinem dualistischen Erkenntnissystem widerstreitet: „Unter Substanz ist nur ein solches Wesen zu verstehen, das zu seiner Existenz keines anderen bedarf; diese Unabhängigkeit kann nur von einem einzigen Wesen gelten, nämlich von Gott, alle anderen Dinge können begreiflicherweise nur unter Gottes Mitwirkung existieren Es gibt keine Bedeutung des Wortes Substanz, die von Gott und den Kreaturen gemeinschaftlich gelten könnte."[1]

Hier ist nun der Punkt, in welchem sich jene kritische Hauptfrage entscheidet: ob in der Lehre Descartes' das theologische und das naturalistische System dergestalt vereinigt sind, daß jedes von beiden seine Berechtigung hat? Die Frage muß zunächst verneint werden. Die Substantialität der Dinge (Welt) kann sich gegen die Substantialität Gottes nicht aufrechthalten; in die letztere fällt nicht bloß das Übergewicht, sondern alles Gewicht, und die endlichen Substanzen verlieren der unendlichen gegenüber zuletzt alle Selbständigkeit. An die Stelle der Natur tritt der Begriff der Schöpfung, der fortdauernden Schöpfung, die den Dingen keine Art eigener Selbständigkeit läßt: daher scheint in der Lehre Descartes' das theologische Element eine solche Alleinherrschaft zu gewinnen, daß hier der Augustinismus über den Naturalismus den Sieg davonträgt.

Doch lassen wir uns durch diesen Schein nicht täuschen. In Wahrheit ist der Gott Augustins dem unseres Philosophen sehr unähnlich. Ein anderer ist der Erkenntnisgrund des augustinischen Gottes, ein anderer der des cartesianischen: jener erhellt aus der Tatsache der Erlösung, dieser aus der Tatsache der menschlichen Selbstgewißheit. Der Gott Augustins erwählt die einen zur Seligkeit, die andern zur Verdammnis, er erleuchtet die einen und schlägt die anderen mit Blindheit, er erlöst, wen er will, und erbarmt sich, wessen er will; er ist die absolute Machtvollkommenheit und die grundlose Willkür.[2]

[1] Princ. phil. I. § 51. (Übers. S. 186). — [2] S. oben Einleitung. Kp. III. S. 48 flgd.

Dagegen gilt in der Lehre Descartes' Gott als die Ursache (Realgrund) unserer Selbstgewißheit, die das Prinzip der Erkenntnis nach der Richtschnur des klaren und deutlichen Denkens ausmacht; dieses Denken ist das natürliche Licht in uns, welches nie täuscht, die Quelle desselben ist Gott: daher ist diesem Gotte die Täuschung nicht möglich. Wenn eine solche Täuschung stattfinden könnte, so wäre die menschliche Erkenntnis unmöglich und die Grundlage erschüttert, auf welcher die Lehre Descartes' in vollster Sicherheit ruht.

Fassen wir diesen Punkt genau ins Auge. Es gibt etwas, das nach der Lehre unseres Philosophen dem göttlichen Willen unmöglich ist und daher die göttliche Willkür in der bedeutsamsten Weise einschränkt: unmöglich ist in Gott, was die Erkenntnis in uns zunichte machen und das natürliche Licht in ein Irrlicht verwandeln würde. Descartes erklärt ausdrücklich: „Die erste Eigenschaft Gottes besteht darin, daß er absolut wahrhaft ist und Geber alles Lichtes. Es ist darum unvernünftig, zu meinen, daß er uns täuschen oder im eigentlichen und positiven Sinne die Ursache der Irrtümer sein könne, denen wir, wie die Erfahrung zeigt, unterworfen sind. Täuschen können mag bei uns Menschen etwa als ein Zeichen von Geist gelten, täuschen wollen ist stets eine unzweifelhafte Folge von Bosheit, Furcht oder Schwäche und kann darum nie von Gott gelten."[1]

Die menschliche Erkenntnis ist nur möglich, wenn die menschliche Täuschung durch Gott unmöglich ist. Je weniger aber Gott unseren Irrtum will und wollen darf, um so weniger darf er nach gesetzloser Willkür, sondern nur nach der gesetzmäßigen Notwendigkeit handeln, die eines ist mit seinem Wesen und Willen. Wäre er grundlose Willkür, wie er absolute Allmacht ist: warum sollte er die menschliche Täuschung nach seinem unerforschlichen Ratschluß nicht wollen dürfen, und wie könnten wir sicher sein, daß er sie nie will? Wie vermöchten wir den unbegreiflichen Willen Gottes dergestalt zu erkennen, daß wir mit voller Gewißheit einsehen: eines könne er nie wollen, nämlich unsere Täuschung? Dann sehen wir zugleich ein, was er immer will, nämlich unsere Erkenntnis.

Mithin ist uns der göttliche Wille erkennbar, was er nicht sein könnte, wenn er grundlose Willkür wäre; er ist es nicht, denn er kann nicht eben so gut unseren Irrtum wollen als unsere Erkenntnis, er

[1] Princ. phil, I. § 29. (Übers. S. 177).

will nur die letztere, sein Wille ist daher nicht indifferent, sondern stets von der deutlichsten Einsicht erleuchtet. Der göttliche Wille ist nicht von dem göttlichen Licht unterschieden: das natürliche Licht, weil untrüglicher Art, ist eines mit dem göttlichen. Worin unterscheidet sich jetzt noch das Wesen Gottes von dem der Natur? In einem seiner bemerkenswertesten Sätze sagt Descartes: „Es ist gewiß, daß in allem, was die Natur uns lehrt, Wahrheit enthalten sein muß. Denn unter Natur im allgemeinen verstehe ich nichts anderes als entweder Gott selbst oder die von Gott eingerichtete Weltordnung, und unter meiner eigenen Natur im besonderen verstehe ich nichts anderes als den Inbegriff der mir von Gott verliehenen Kräfte."[1]

Wir sehen jetzt, wie es sich mit der alleinigen Substantialität Gottes in der Lehre Descartes' verhält. Je mehr das naturalistische Element gegen das theologische zurücktritt und verschwindet, je mehr die Selbständigkeit der Dinge in der Selbständigkeit Gottes aufgeht: um so mehr kommt in dem theologischen Element selbst das naturalistische wieder zum Vorschein, um so mehr hört der cartesianische Gott auf, ein supranaturales Wesen zu sein, um so mehr naturalisiert sich dieser Gottesbegriff und entfernt sich bis zum äußersten Gegensatz von dem augustinischen. Aus der dualistischen Erklärung: „Gott und Natur" erhebt sich schon die monistische: „Gott oder Natur" (Deus sive natura). Descartes berührt sie, Spinoza bringt sie zur Herrschaft. Während Descartes sich dem Augustin zu nähern scheint, nähert er sich dem Spinoza wirklich und geht diesem so weit entgegen, daß er schon die Formel ausspricht, die den Spinozismus in sich trägt.

Während er nach seinen persönlichen Neigungen sich zu dem Kirchenvater und dem augustinisch gesinnten Theologen hingezogen fühlt und sich der Übereinstimmung freut, die in seiner Lehre mit dem Augustinismus bemerkt worden, bereitet der Geist dieser Lehre eine Richtung vor, die den Naturalismus vollenden und dem theologischen System in der schärfsten Form entgegenstellen wird. Die Geschicke der Philosophie sind mächtiger als die Personen, welche ihre Träger und Werkzeuge sind. Descartes ist auf dem Wege, der zu Spinoza führt, während er die kirchliche Glaubenslehre tiefer zu begründen meint und die Doktoren der Sorbonne zu Zeugen nimmt, daß er ein der Kirche wohltätiges Werk ausgeführt habe. Er ist von den Mächten ergriffen, von denen es heißt: nolentem trahunt! Die Grundrichtung seines

[1] Méd. VI. Tom VII. pg. 80. (Übers. S. 137).

Systems, welche die theologische durchdringt und in ihre Gewalt nimmt, ist die naturalistische.

Indessen kommt in der Lehre Descartes' der Begriff Gottes als der alleinigen Substanz noch keineswegs zur Herrschaft. Der Dualismus wehrt sich gegen den Monismus. In der Natur der Dinge bleibt etwas zurück, das ihnen eigentümlich gehört und ihr unantastbares Grundwesen ausmacht. Gott bewegt die Körper, die von sich aus nur bewegbar sind, denn sie sind bloß ausgedehnt. Nun kann die Ausdehnung oder Materie nach Descartes' eigener Erklärung nicht aus dem Immateriellen begriffen werden. Da Gott nicht materiell ist, so kann die Materie nicht aus Gott hervorgehen; es widerstreitet daher dem klaren und deutlichen Denken, also auch dem Wesen Gottes, wenn Descartes die Materie als ein Machwerk behandelt. Wir bemerken den charakteristischen Widerspruch, der hier entsteht: der Körper kann Gott gegenüber nicht Substanz sein, die Ausdehnung kann nicht Kreatur werden. So wird die Einzigkeit der göttlichen Substanz wiederum in Frage gestellt, denn neben ihr macht sich die Ausdehnung als die von Gott unabhängige Wesenseigentümlichkeit der Körper geltend. Gott erleuchtet die Geister: in dieser Erleuchtung, dem natürlichen Lichte der Vernunft, können sie nicht irren; sie irren dennoch, der Grund ihres Irrtums kann kein anderes Wesen sein, als sie selbst, als ihr Wille: kraft dieses Willens sind sie eigenmächtige, selbständige, von Gott unabhängige Wesen.

Gegen die alleinige Geltung der göttlichen Substantialität erheben sich demnach in der Natur der Dinge zwei Mächte, die für sich selbständige Realität beanspruchen: von seiten der Körper die Ausdehnung, von seiten der Geister der Wille. Sobald es aber etwas gibt, das von Gott unabhängig oder selbst substantiell ist, kann der Satz, daß Gott die einzige Substanz ist, nicht mehr bejaht werden. So sehen wir in der Lehre Descartes' eine Reihe unauflöslicher und notwendig entstandener Schwierigkeiten vor uns. Das dualistische Erkenntnissystem streitet mit der Aufgabe der Erkenntnis, mit der Lösbarkeit dieser Aufgabe; der Dualismus zwischen Gott und Welt kommt in Widerstreit mit sich selbst, sobald die Substantialität auf einer Seite verneint wird; sie wird auf beiden in Frage gestellt: die Dinge sollen Kreaturen und Gott die einzige Substanz sein, aber diesem Begriff widerstreitet die Natur der Dinge durch die Unabhängigkeit sowohl der Ausdehnung als auch des Willens.

3. Der Dualismus zwischen Geist und Körper.

Wenn der Dualismus zwischen Gott und Welt dem Philosophen unter der Hand ins Schwanken gerät, so erscheint dagegen der Zwiespalt in der Natur der Dinge selbst, der Gegensatz zwischen den Geistern und Körpern in der ausgeprägtesten und sichersten Form. Aus unserer Selbstgewißheit folgte, daß wir selbständige und bewußte Wesen, d. h. denkende Substanzen (Geister) sind. Sobald außer Zweifel gesetzt war, daß Dinge außer uns existieren, mußten diese als von uns unabhängige, in ihrer Art selbständige Wesen, d. h. auch als Substanzen begriffen werden, die mit der geistigen Natur nichts gemein haben können, daher der letzteren völlig entgegengesetzt oder, was dasselbe heißt, bloß ausgedehnte Substanzen (Körper) sind. So trat der Gegensatz zwischen Geist und Körper in das volle Licht des klaren und deutlichen Denkens.

Nichts Denkendes ist ausgedehnt, nichts Ausgedehntes ist denkend. Denken und Ausdehnung sind, wie sich Descartes gegen Hobbes ausdrückt, «toto genere» verschieden. Wenn aber nur der Gegensatz oder die Trennung zwischen Geist und Körper klar und deutlich zu denken ist, so muß die Vereinigung beider im natürlichen Lichte der Vernunft als undenkbar oder unmöglich erscheinen, und wenn es tatsächlich eine solche Vereinigung gibt, so streitet dieselbe mit den Grundlagen des Systems, und ihre Erklärung stellt die Lehre Descartes' auf die schwierigste Probe. Es ist zu untersuchen, ob der Philosoph ohne Verleugnung seiner Prinzipien diese Probe besteht.

Keine Einwürfe gegen ein Erkenntnissystem sind stärker als die unleugbaren Tatsachen der Natur selbst. Die negative Instanz gegen den ausgemachten Dualismus der geistigen und körperlichen Natur ist der Mensch, denn er ist beides in einem. In ihm sind Geist und Körper verbunden und zwar so eng, daß sie nach Descartes' eigenem Ausdruck gewissermaßen ein Wesen ausmachen.[1] Wo bleibt dieser Tatsache gegenüber jener klar und deutlich erkannte Gegensatz der beiden Substanzen? Der Philosoph erklärt: „In Wahrheit sind Geist und Körper völlig getrennt, es gibt keine Gemeinschaft beider, ich erkenne es im Licht der Vernunft". Die menschliche Natur bezeugt das Gegenteil, denn sie ist eine solche Gemeinschaft. Nach den Begriffen des Dualisten sind die natürlichen Dinge entweder Geister oder Körper. Der Mensch ist der lebendige Gegenbeweis: ein natürliches Wesen, welches beides zugleich ist. Die Stimme seiner Selbstgewißheit ruft

[1] Méd. VI. T. VII. pg. 80. (Übers. S. 138).

ihm zu: „du bist Geist!", die Stimme seiner natürlichen Triebe und Bedürfnisse ruft eben so vernehmbar: „du bist Körper!"

Nachdem die Prinzessin Elisabeth, Descartes' gelehrigste Schülerin, die Meditationen studiert hatte, war ihre erste Frage, die sie schriftlich beantwortet wünschte: wie verhält es sich mit der Vereinigung von Seele und Körper? Descartes erwiderte, daß keine Frage berechtigter sei, aber die Antwort, welche er gab, war keine genügende Erklärung. Er löste das Problem nicht, sondern veränderte es nur und ließ es stehen. Klar und deutlich erkenne man bloß den Gegensatz von Seele und Körper, nicht deren Vereinigung. Daß die Wesenseigentümlichkeit des Geistes im Denken und Wollen, die der Körper in der Ausdehnung und deren Modifikationen bestehe, sei ein Objekt der deutlichsten Einsicht, wogegen die Vereinigung beider und ihre wechselseitige Einwirkung aufeinander nur sinnlich wahrgenommen werde. „Der menschliche Geist ist nicht fähig, den Wesensunterschied zwischen Seele und Körper und zugleich ihre Vereinigung deutlich zu begreifen, denn er müßte beide als ein einziges Wesen und zugleich als zwei verschiedene auffassen, und das widerspricht sich."[1] Dieser eingestandene Widerspruch bedeutet, daß die Auflösung des anthropologischen Problems mit dem Dualismus der Prinzipien streitet.

Es ist kein Zweifel, daß die vollständige Natur des Menschen in einer Vereinigung von Geist und Körper besteht, daß daher keine der beiden Substanzen, verglichen mit der menschlichen Natur, den Charakter der Vollständigkeit hat. Die verschiedenen Beziehungen, in welchen Geist und Körper betrachtet sein wollen, sind genau auseinander zu halten, um zu prüfen, ob die dualistischen Prinzipien standhalten. Geist und Körper sind endliche Substanzen, einander entgegengesetzte Wesen und Bestandteile der menschlichen Natur: sie sind endliche Wesen im Unterschiede von Gott, entgegengesetzte in Rücksicht aufeinander, Bestandteile, welche sich gegenseitig ergänzen, im Hinblick auf den Menschen. In jeder dieser drei Beziehungen modifiziert sich der Charakter ihrer Substantialität.

In der ersten Beziehung sind Geist und Körper, wie schon gezeigt wurde, eigentlich nicht Substanzen, sondern Kreaturen (substantiae creatae); sind sie aber überhaupt keine Substanzen, so können sie auch nicht als entgegengesetzte gelten: hier scheitert ihr Dualismus am

[1] Vgl. die beiden ersten Briefe an Elisabeth aus dem Frühjahr 1643. (T. I. pg. 663 bis 668, 690—697 (693). S. oben S. 204 flgd. Vgl. Manuscr. de Goett. T. V. pg. 163.

Gottesbegriff, der die Selbständigkeit der Dinge aufhebt oder ungültig macht. In der zweiten Beziehung sind sie vollständige Substanzen (substantiae completae), denn sie sind einander entgegengesetzt und schließen sich gegenseitig aus. Aber die gegenseitige Ausschließung ist auch Wechselseitigkeit, also eine Art Gemeinschaft. Wenn zwei Wesen sich so zueinander verhalten, daß jedes als das Gegenteil des anderen begriffen werden muß, so kann keines ohne das andere begriffen werden: beide sind durch den Charakter der Entgegensetzung, der ihre Wesenseigentümlichkeit ausmacht, aneinander gebunden. Das Wesen des Körpers besteht in der bloßen Ausdehnung, weil es im völligen Gegenteil des Denkens bestehen muß. So scheitert der Dualismus zwischen Geist und Körper an dem Begriff der Substanz selbst, der jedes Verhältnis der Substanzen, also auch den Gegensatz ausschließt. In der dritten Beziehung, d. h. in Rücksicht auf die menschliche Natur, sind Geist und Körper unvollständige Substanzen (substantiae incompletae), jede bedarf der anderen zu ihrer Ergänzung und ist, für sich genommen, so wenig ein Ganzes, als etwa die Hand der ganze menschliche Körper. Descartes selbst braucht diese Vergleichung. Wenn die Substanz nach des Philosophen eigener und oft wiederholter Erklärung ein Wesen sein soll, das zu seiner Existenz keines anderen bedarf, so ist ein unvollständiges, ergänzungsbedürftiges Wesen keine Substanz. Hier scheitert die Substantialität der geistigen und körperlichen Natur und damit ihr Dualismus an dem Begriff und der Tatsache des Menschen. Der Widerspruch ist so augenscheinlich, daß ihn der Philosoph selbst einräumt.

Mit der Lehre Descartes', daß Geister und Körper selbständige und voneinander völlig getrennte Wesen sind, streitet demnach das System selbst, indem es die kreatürliche Abhängigkeit beider von Gott, ihre notwendige Entgegensetzung in der Welt und ihre Vereinigung im Menschen behauptet. Wir müssen näher sehen, wie bei diesem Widerstreit der Begriffe das anthropologische Problem zu lösen gesucht wird.

Der Mensch ist ein Wesen, welches aus zwei Naturen besteht. Wie löst sich dieses Rätsel? So stellt sich die anthropologische Frage unter dem Gesichtspunkt der cartesianischen Lehre. Man kann, schrieb der Philosoph seiner Schülerin, nicht beides zugleich erkennen und behaupten. Wenn man das eine bejaht, muß man das andere verneinen. Und es finden sich Stellen, wo dieser grundsätzliche Dualist,

in unwillkürlicher Anerkennung der Individualität unseres Wesens, die Einheit der menschlichen Natur dergestalt bejaht, daß er die Verbindung von Seele und Körper im Menschen als substantielle Einheit (unio substantialis) bezeichnet, und die Zweiheit der Naturen dergestalt verneint, daß er die Grundeigenschaft der einen auf die andere überträgt, einmal die Seele ausgedehnt, ein anderesmal den menschlichen Körper unteilbar sein läßt und auf diese Weise den Gegensatz der Attribute auslöscht.[1]

Indessen bleibt die dualistische Grundlehre der leitende Gesichtspunkt, unter welchem die Vereinigung von Seele und Körper im Menschen so erklärt sein will, daß die Zweiheit der Naturen keinen Eintrag leidet. Sie bilden nicht in Wahrheit, sondern nur „gewissermaßen" ein Wesen. Ohne Beziehung auf den Menschen sind sie keineswegs unvollständig, da ist jede sich selbst genug und keine bedarf der anderen, aber die menschliche Natur ist erst vollständig, wenn sie beide in sich vereinigt: daher gilt nur in dieser Rücksicht, wie Descartes in seiner Erwiderung auf die vierten Einwürfe hervorhebt, die Bezeichnung unvollständiger Substanzen.

Was die Natur von Grund aus getrennt hat, bleibt getrennt auch in der Verbindung. Die grundverschiedenen Substanzen können daher nicht eigentlich vereinigt, sondern nur zusammengesetzt werden: ihre Vereinigung ist nicht die Einheit der Natur, sondern der Zusammenfügung, nicht «unitas naturae», sondern «unitas compositionis». Der Mensch ist ein Kompositum aus Geist und Körper: in dieser Fassung gilt zugleich der Gegensatz und die Vereinigung der Substanzen und nur unter diesen Gesichtspunkt kann in der Lehre Descartes' die anthropologische Frage gestellt werden. Das dualistische System hat keinen anderen.[2]

Nun entsteht die Frage: ob diese anthropologischen Grundsätze mit den metaphysischen wirklich übereinstimmen, ob Seele und Körper als die Bestandteile eines zusammengesetzten Wesens noch jene grundverschiedenen Substanzen bleiben, die sie nach der dualistischen Prinzipienlehre sind? Jedes zusammengesetzte Wesen ist teilbar und, da nur die Ausdehnung geteilt werden kann, notwendigerweise ausgedehnt, also körperlich oder materiell; dasselbe gilt von jedem seiner Teile. Die Teile, welche durch äußere Zusammenfügung ein Ganzes

[1] Les passions de l'âme I. Art. 30.

[2] Méd. VI. T. VII. pg. 82. (Übers. S. 139).

ausmachen, behalten ihre Selbständigkeit gegeneinander und bleiben Substanzen, aber nur solche Substanzen lassen sich komponieren, die gleichartig, ausgedehnt, körperlich sind. Zwischen dem Ausgedehnten und Nichtausgedehnten, dem Materiellen und Immateriellen, der körperlichen und unkörperlichen Substanz ist keinerlei Zusammensetzung möglich.

Ist der Mensch ein Kompositum aus Seele und Körper, so ist es um die Grundverschiedenheit der Substanzen geschehen. Die Seele muß den Körper, mit dem sie die engste Verbindung eingeht, berühren; der Punkt, wo sie ihn berührt oder mit ihm zusammenhängt, muß räumlich, örtlich, körperlich sein: jetzt lokalisiert sich die Seele und wird in dieser Hinsicht selbst räumlich. Es ist nicht einzusehen, in welcher Hinsicht sie noch unräumlich oder immateriell bleibt. Die Ausdehnung ist zudringlich. Wenn ihr die Seele, bildlich zu reden, den kleinen Finger gibt, so nimmt sie die ganze Hand; wenn die denkende Substanz erst irgendwo sitzt, so ist ihre Unabhängigkeit und Verschiedenheit von der körperlichen verloren, nicht bloß in einer Rücksicht, sondern in jeder. Wird die Seele lokalisiert, so wird sie eben dadurch auch materialisiert und mechanisiert.

Zu diesen Folgerungen ist Descartes notwendig gedrängt, und wir haben gesehen, wie er sie in der Schrift von den Leidenschaften ausführt. Er läßt die Seele in der Mitte des Gehirns, im Konarion, ihren Sitz haben, wo sie die Bewegung der Lebensgeister sowohl empfängt als verursacht: hier bewegt sie den Körper und wird von diesem bewegt.

Sonst gilt der cartesianische Satz, daß nur die Körper bewegbar sind und, abgesehen von der ersten bewegenden Ursache, nur von Körpern bewegt werden. Nach diesem Satz zu urteilen, muß die (bewegbare und den Körper bewegende) Seele selbst körperlich sein: sie ist ein materielles Ding geworden, wie sehr auch versichert wird, sie sei die denkende, vom Körper grundverschiedene Substanz. Jene Zweiheit der Naturen, die der Dualismus behauptet, und die in der Zusammensetzung erhalten bleiben sollte, ist gerade durch diese vollständig aufgehoben; der mechanische Einfluß und Zusammenhang, der nur zwischen Körpern stattfinden soll, gilt jetzt zwischen Seele und Körper.

Die Zusammensetzung der beiden Substanzen kann, wie die Prinzessin Elisabeth treffend bemerkte, ohne die Ausdehnung und Materialität der Seele nicht gedacht werden. Die cartesianische Anthropologie widerstreitet nicht bloß den dualistischen Prinzipien der Meta-

physik, sondern auch den mechanischen der Naturphilosophie. Daß die Größe der Bewegung in der Welt konstant bleibt, daß Aktion und Reaktion, Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sind: diese fundamentalen Sätze der Bewegungslehre hören auf zu gelten, sobald in den Körpern Bewegungen durch immaterielle Ursachen hervorgebracht werden. Wie auch die Vereinigung der beiden Substanzen in der menschlichen Natur gedacht wird, ob als Einheit oder als Zusammensetzung: in jeder Fassung widerstreitet sie dem grundsätzlichen Dualismus und hat das Gegenteil desselben zur notwendigen Folge.

4. Der Dualismus zwischen Mensch und Tier.

Die Vereinigung der beiden Substanzen gilt nur von der menschlichen Natur, nur in dieser Rücksicht wollte Descartes sie unvollständige Wesen genannt wissen, wie sie nur in Beziehung auf Gott geschaffene, also eigentlich keine Substanzen waren. Im übrigen behält der Dualismus seine volle ungeschwächte Bedeutung. Unter allen endlichen Wesen ist der Mensch das einzige, welches aus Seele und Körper besteht; unter allen lebendigen Körpern ist er der einzige beseelte. Alle übrigen Dinge sind (soweit unsere Kenntnis reicht) entweder Geister oder Körper, alle übrigen Körper sind seelenlos, mechanisch geordnete und bewegte Massen, bloße Maschinen, auch die Tiere. Hier ist der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier, der aus dem grundsätzlichen Dualismus der Lehre Descartes' notwendig folgt und keineswegs einen paradoxen Einfall des Philosophen ausmacht. Seele ist Geist, das Kennzeichen des letzteren ist seine Selbstgewißheit, diese bildet den einzigen Erkenntnisgrund unseres geistigen Daseins; wo das Selbstbewußtsein fehlt, da fehlt Geist und Seele: daher sind die Tiere seelenlos, denn sie haben kein Selbstbewußtsein, während der Mensch kraft seiner Selbstgewißheit geistiger Natur ist. Der Gegensatz zwischen Mensch und Tier verhält sich demnach zu dem zwischen Geist und Körper, wie der besondere Fall zum allgemeinen, oder wie die Folge zum Grund. Und der Satz, daß die Tiere Automaten sind, folgt aus dem Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier.

Es ist zu untersuchen, ob hier die Folgesätze mit den Grundsätzen übereinstimmen, ob jener Dualismus besonderer Art in der Lehre Descartes' sich ebenso aufrechthalten läßt, als er notwendig gefordert wurde, und wie der Philosoph sich mit den Tatsachen abfindet, die von seiten sowohl der menschlichen als auch der tierischen Natur

mit seiner Lehre streiten. Wir sind an der schon früher angedeuteten Stelle, wo auf diese kritische Frage näher einzugehen ist.[1] Der Kern derselben liegt in der Erklärung derjenigen Lebenserscheinungen, welche der Mensch mit dem Tiere gemein hat, wie die Empfindungen und Triebe. Wenn Descartes die Leidenschaften, weil sie Gemütsbewegungen sind, den Tieren abspricht, so kann er doch nicht leugnen, daß sie Empfindungen haben. Wie sind diese zu erklären? Sind sie geistig oder körperlich, psychisch oder mechanisch, Arten des Denkens oder der Bewegung? In der Beantwortung dieser Frage gerät Descartes in eine Reihe unvermeidlicher Widersprüche.

1. Alle wahre Erkenntnis besteht nach der Regel der Gewißheit im klaren und deutlichen Denken. Wäre unser Denken nur klar und deutlich, so gäbe es keinen Irrtum, der Wille verschuldet den Irrtum, indem er falsche Urteile bejaht; diese letzteren entstehen, wenn wir unsere sinnlichen Vorstellungen (Sensationen) für Eigenschaften der Dinge halten. Die Empfindungen machen den Irrtum nicht, aber ohne sie wäre kein Stoff da, woraus der Wille ihn machen könnte. Besteht der Irrtum im falschen Urteil, so bestehen die Empfindungen in sinnlichen Vorstellungen und diese bilden den Stoff, aus welchem das Urteil gemacht wird. Vorstellungen sind nur im Geist, sie sind Arten des Denkens: demnach sind die Empfindungen psychisch. Unter den verschiedenen Ideen, die wir haben, finden sich auch die Vorstellungen der Körper; Descartes läßt zunächst noch dahingestellt, ob wir selbst oder Dinge außer uns diese Ideen bewirken, aber er läßt nicht dahingestellt, daß unsere Sensationen Vorstellungen sind: er bezieht demnach die Empfindungen bloß auf den Geist.[2]

2. Unwillkürlich beziehen wir unsere Empfindungen auf Körper außer uns als ihre Ursache. Wenn es solche Körper nicht gäbe, so würde unsere Vorstellung der Sinnenwelt eine natürliche, also im letzten Grunde durch Gott selbst gewollte Täuschung sein, was nach Descartes unmöglich ist. Daher sind unsere sinnlichen Vorstellungen auch körperlich verursacht, d. h. sie sind zugleich körperliche Bewegungen und Eindrücke und können nur in einem solchen Geiste stattfinden, der mit einem Körper auf das engste verbunden ist. Jetzt bezieht Descartes die Empfindungen nicht bloß auf den Geist, sondern auf den Menschen, als ein aus Geist und Körper zusammengesetztes Wesen.[3]

[1] S. oben Buch II. Kp. IX. S. 367—369. — [2] Méd. III. T. VII. pg. 42—44. (Übers. S. 100—101). — [3] Méd. VI. T. VII. pg. 80—83. (Übers. S. 138—140).

3. Der Anteil, den der Körper an den Empfindungen fordert, wird immer größer und zuletzt so groß, daß der Geist den seinigen verliert und die Empfindungen in das völlige Eigentum des Körpers übergehen. Da sie der Mensch mit dem Tiere gemein hat, so sind sie auch tierische Vorgänge und als solche bloß mechanisch, nur Eindrücke und Bewegungen, ohne Vorstellung und Perzeption. Damit hört die Empfindung auf zu sein, was sie ist. Aus dem Satz, daß die Tiere bloß Maschinen sind, folgte der Satz, daß sie keine Empfindungen haben, womit die Cartesianer in allem Ernste die Vivisektionen rechtfertigen wollten. Sobald man die Empfindungen als Phänomene des tierisch-menschlichen Lebens betrachtet, können sie nur auf den Körper allein bezogen werden.

Wir bemerken, daß die Lehre Descartes' in betreff der Empfindungen schwankt und vermöge ihrer dualistischen und anthropologischen Grundsätze nach drei verschiedenen Richtungen getrieben wird. Die ersten Meditationen behandeln die Empfindungen und Sinneswahrnehmungen als psychische Tatsachen und beziehen sie bloß auf den Geist, die letzte nimmt sie als anthropologische und bezieht sie auf die Zusammensetzung von Geist und Körper, die Schrift von den Leidenschaften läßt nur diese als leiblich-psychische Vorgänge gelten und bezieht die Empfindungen und Triebe bloß auf den Körper.[1]

Daraus ergibt sich die zweifache Antinomie: 1. Thesis: die Empfindungen sind als unklare Vorstellungen Modifikationen des Denkens, also psychisch. Antithesis: die Empfindungen sind als sinnliche Vorstellungen nicht bloß psychisch, sondern zugleich körperlich. 2. Thesis: die Empfindungen (als menschliche Vorgänge) sind nicht bloß körperlich. Antithesis: die Empfindungen (als tierische Vorgänge) sind bloß körperlich und mechanisch.

4. Wenn die Empfindung nur mechanisch ist, so kann von Perzeption und Gefühl keine Rede sein, es gibt dann überhaupt keine. Was von der tierischen gilt, muß auch von der menschlichen gelten, denn der lebendige Körper ist in beiden Fällen bloß Maschine, daher unempfindlich, und zwar in jedem seiner Teile, also auch im Gehirn. Wenn es aber überhaupt keine Empfindungen gibt, das Wort richtig verstanden, so sind auch keine sinnlichen Vorstellungen, keine unklaren Gedanken, keine Irrtümer möglich. So kommt die Lehre Descartes' in die unvermeidliche und charakteristische Lage: daß sie

[1] Les passions I. Art. XXIII—XXIV.

die Tatsache der Empfindungen sowohl bejahen als verneinen muß und zugleich keines von beiden vermag.

Der Versuch, sie zu erklären, verstrickt sich daher in das Netz der Antinomie wie des Dilemmas. Wird die Empfindung bejaht, so muß sie auch im Tiere bejaht werden, so kann dieses nicht mehr für seelenlos gelten, so fällt der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier, zwischen Geist und Körper. Wird die Empfindung verneint, so muß auch die sinnliche Vorstellung, das unklare Denken, der menschliche Irrtum, der Zustand unserer intellektuellen Unvollkommenheit, also unsere Selbsttäuschung, unser Zweifel, unsere Selbstgewißheit verneint werden. Es ist daher ebenso unmöglich, die Empfindung zu bejahen als zu verneinen. Kurz gesagt: unter dem Standpunkt der Lehre Descartes' ist die Tatsache der Empfindung unerklärt und unerklärlich.

III. Neue Probleme und deren Lösung.

1. Okkasionalismus.

Diese Widersprüche, die wir in der Lehre Descartes' entdeckt und nachgewiesen haben, enthalten Aufgaben, welche gelöst sein wollen und den entwicklungsgeschichtlichen Fortgang des Systems bedingen. Zunächst entfernt sich die Fortbildung nicht von den dualistischen Grundsätzen, sondern folgt deren Richtschnur und bestimmt demgemäß die Konsequenzen. Wenn Geist und Körper von Natur einander entgegengesetzt sind, so ist eine natürliche Vereinigung beider, wie sie im Menschen stattfindet, nicht zu begreifen: es ist daher folgerichtig, daß dieselbe für *unbegreiflich* erklärt wird. Tatsächlich findet sie statt. Da sie aus natürlichen Ursachen unmöglich ist, so ist sie eine Wirkung übernatürlicher und kann nur durch die *göttliche* Kausalität hervorgebracht werden.

Zwei Tatsachen beurkunden, daß Seele und Körper im Menschen vereinigt sind: die Tatsache unseres geistig-körperlichen Lebens und die unserer Anschauung und Erkenntnis der Körperwelt. In beiden Fällen muß den dualistischen Grundsätzen gemäß erklärt werden: daß die Vereinigung weder durch den Geist noch durch den Körper noch durch beide zusammen, sondern nur durch Gott möglich sei. Nicht die Seele bewegt kraft ihres Willens den Körper, noch erzeugt dieser durch seinen Eindruck die Vorstellung, sondern Gott macht, daß auf unsere Absicht die entsprechende Bewegung in unseren Organen und auf unsere Sinneseindrücke die entsprechende Vorstellung in unserem Geiste erfolgt.

Unser Wille und seine Absicht ist nicht die Ursache, sondern nur

die Veranlassung, bei welcher kraft göttlicher Wirksamkeit die ausführende Bewegung in unseren körperlichen Organen geschieht; dasselbe gilt von unseren Sinneseindrücken in betreff der Ideen. Die Veranlassung ist nicht erzeugende, sondern gelegentliche Ursache (causa occasionalis), die bewirkende Ursache (causa efficiens) ist in beiden Fällen Gott allein. Dieser Standpunkt des Okkasionalismus, welchen Geulinx auf das anthropologische Problem anwendet, ist die nächste konsequente Fortentwicklung der cartesianischen Lehre.

Gelten die dualistischen Grundsätze, so ist die Vereinigung der beiden Substanzen, die in unserer Anschauung und Erkenntnis der Körperwelt stattfindet, ebenfalls unbegreiflich. Sind Geist und Körper, Denken und Ausdehnung völlig getrennt: wie kommt die Idee der Ausdehnung in unseren Geist? Diese Idee kann nur in Gott sein: daher ist unsere Erkenntnis der Körper oder unsere Anschauung der Dinge nur in Gott möglich. Zu dieser Erklärung gelangt Malebranche in folgerichtiger Entwicklung der Grundsätze Descartes', die er bejaht und festhält.

Das Problem des Menschen und der menschlichen Erkenntnis wird durch den Okkasionalismus nicht gelöst, vielmehr wird jeder Schein einer natürlichen Erklärung vermieden und die Unmöglichkeit der rationalen Lösung behauptet. Solange der Gegensatz der beiden Substanzen grundsätzlich gilt, sind die anthropologischen Fragen unlösbar, und das Verdienst wie der Fortschritt der Okkasionalisten besteht eben darin, diese Lage des anthropologischen Problems verdeutlicht zu haben.

2. Spinozismus.

Aber die rationale Lösung bleibt durch die Lehre Descartes' gefordert, denn diese stellt die Aufgabe einer durchgängigen Erkenntnis der Dinge. Die Vereinigung von Seele und Körper will daher im Lichte der Vernunft betrachtet und als eine notwendige Wirkung natürlicher Ursachen begriffen werden. Da nun der grundsätzliche Dualismus der cartesianischen Lehre eine solche Erklärung unmöglich macht, so ist jeder weitere Fortschritt durch eine Umbildung der Prinzipien bedingt, die zunächst teilweise stattfindet. Aufgehoben wird der Gegensatz der Substanzen, anerkannt bleibt der der Attribute. Sind Denken und Ausdehnung die Attribute entgegengesetzter Substanzen, so ist die Vereinigung von Geist und Körper unbegreiflich und gleich einem Wunder.

Daher müssen jene beiden Grundbeschaffenheiten der Dinge als die entgegengesetzten Attribute (nicht verschiedener, sondern) einer Substanz gefaßt werden: diese eine Substanz ist die einzige und göttliche, Geister und Körper sind nicht selbständige Wesen, sondern Modi oder Wirkungen Gottes, der als die ewige und innere Ursache aller Dinge gleich ist der Natur. Jetzt steht der Satz: «Deus sive natura» in voller Geltung. Da die eine göttliche Substanz die entgegengesetzten Attribute des Denkens und der Ausdehnung in sich begreift, so wirken die beiden Kräfte ebenso unabhängig jede von der anderen als notwendig vereinigt, so sind alle Dinge Wirkungen sowohl des Denkens als auch der Ausdehnung, d. h. sie sind zugleich Geister und Körper. Diese werden nicht vereinigt, sie sind es von Ewigkeit her; sie verbinden sich nicht erst im Menschen, sondern in jedem Dinge, denn von jeder natürlichen Wirkung muß gelten, was von dem Wesen der Natur und ihrer Wirksamkeit selbst gilt: sie ist denkend und ausgedehnt.

Als Wirkungen derselben Natur sind alle Dinge beseelte Körper, also wesensgleich und nur nach dem Maße ihrer Kraft verschieden. Damit ist der Dualismus der Substanzen, der bei Descartes gegolten hatte, aufgehoben: nämlich der Wesensunterschied zwischen Gott und Welt, Geist und Körper, Mensch und Tier. An die Stelle des dualistischen Systems ist das monistische getreten, womit sich die naturalistische Richtung vollendet und zur alleinigen Geltung erhebt. Diesen Standpunkt entwickelt Spinoza, indem er den Grundgedanken der Lehre Descartes' folgerichtig ausbildet und ihm gemäß die Prinzipien umgestaltet. Dieser Grundgedanke lag in der Forderung einer stetig fortschreitenden, die Natur und den Zusammenhang aller Dinge erleuchtenden Methode des Denkens und in dem Satz: daß es in Wahrheit nur eine einzige Substanz gibt. Die Alleinheit der Substanz und der Gegensatz ihrer Attribute bildet den Grundbegriff der Lehre Spinozas.

3. Monadologie.

Noch gilt der Gegensatz der Attribute: der Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung. Daher ist die Umbildung der cartesianischen Lehre durch Spinoza erst eine teilweise. Trotz ihres monistischen Charakters bleiben die Grundlagen des Spinozismus noch zum Teil in dem dualistischen Systeme des Meisters befangen und sind daher von dem letzteren noch abhängig. Der nächste entwicklungsgeschichtliche Fortschritt der Philosophie muß auch den Gegensatz der Attribute

verneinen und die Prinzipien, welche Descartes begründet hatte, gänzlich umbilden, ohne die Erkenntnisaufgabe selbst zu ändern.

Wenn es in Wahrheit nur eine einzige Substanz gibt, wie schon Descartes erklärt hatte und Spinoza feststellt, so sind alle übrigen Dinge nur Modifikationen derselben, also durchaus abhängiger Natur, so ist kein einzelnes und endliches Ding ein selbständiges Wesen, auch nicht die Geister, auch nicht der menschliche Geist. Mithin ist die Selbstgewißheit des letzteren hinfällig und unmöglich, denn sie war der Ausdruck und Erkenntnisgrund seiner Substantialität. Ohne Selbständigkeit auch keine Selbstgewißheit, ohne diese überhaupt keine Gewißheit und keine Möglichkeit der Erkenntnis. Hier ist der Punkt, in welchem die Lehre Descartes' unerschütterlich feststeht.

An der Macht dieses Prinzips scheitert das monistische System, und es muß daher, um die Philosophie weiter zu führen, zunächst zu dem Anfange der cartesianischen Lehre zurückgekehrt und ein solcher Fortschritt gesucht werden, der das dualistische System vermeidet und von Grund aus überwindet. Eben darin besteht die gänzliche Umbildung oder Reform der Philosophie. Der Begriff der Substanz muß so gefaßt werden, daß sich die Selbstgewißheit des menschlichen Geistes damit verträgt, daß die Selbständigkeit der Einzelwesen dadurch nicht aufgehoben, sondern vielmehr begründet wird. Daher gilt die Substantialität der Einzelwesen: es gibt nicht eine einzige Substanz, sondern unendlich viele. Wenn diese einander wieder entgegengesetzt sein und in die beiden Arten der Geister und Körper zerfallen sollen, so haben wir den alten Cartesianismus wieder gewonnen und müssen von hier aus den Weg durch den Okkasionalismus zur monistischen Lehre Spinozas zum zweiten Male machen. Daher ist der Begriff der Substanz dergestalt zu reformieren, daß der Gegensatz von Denken und Ausdehnung, dieser Rest des dualistischen Systems, aufgelöst wird.

Dieser Gegensatz ist unauflöslich, solange Geist und Selbstgewißheit, Denken (Vorstellen) und selbstbewußte Tätigkeit für identisch gelten und die Möglichkeit unbewußter Geistestätigkeit oder bewußtloser Vorstellungen nicht einleuchtet. Gibt es dunkle Vorstellungen oder bewußtloses Seelenleben, so ist das Gebiet und Wesen des Geistes nicht mehr auf das Selbstbewußtsein eingeschränkt, so sind die Körper, weil sie bewußtlos sind, darum nicht auch seelenlos, so verkleinert sich der Gegensatz zwischen Geist und Körper (Mensch und Tier) und löst sich auf in graduelle Differenzen, in Abstufungen der vorstellenden

Kraft, in Entwicklungsstufen lebendiger und beseelter Wesen, deren jedes eine selbsttätige, durch den Grad seiner Kraft bestimmte Natur oder Individualität ausmacht.

Der Begriff der Substanz verwandelt sich in den des individuellen Kraftwesens oder der Monade: die Welt erscheint als ein Stufenreich solcher Monaden, als ein Entwicklungssystem, demjenigen ähnlich, welches einst Aristoteles gelehrt hatte. Das neue Erkenntnissystem hat den Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung, Geist und Körper aufgelöst und damit zugleich den Gegensatz zwischen Descartes und Aristoteles, zwischen der neuen und alten Philosophie geebnet: es reformiert die erste dergestalt, daß es die zweite wiederherstellt. Diesen Standpunkt begründet Leibniz in seiner Monadenlehre, welche die Metaphysik des achtzehnten Jahrhunderts, insbesondere die deutsche Philosophie und Aufklärung beherrscht.

4. Die drei Grundwahrheiten der Metaphysik.

Descartes, Spinoza und Leibniz sind die drei größten Metaphysiker der neuen Zeit vor Kant. Man kann sich die Bedeutung derselben klar machen, unabhängig von der gelehrten Erforschung ihrer Werke. Es gibt gewisse Grundwahrheiten, die jedem Nachdenkenden aus der Betrachtung des eigenen Geistes wie der Natur der Dinge unwidersprechlich einleuchten. Kein Gegensatz in der Welt ist größer als der zwischen den selbstbewußten und bewußtlosen Wesen: dieser Gegensatz besteht, gleichviel zunächst, ob derselbe vermittelt wird oder nicht. Wenn wir die dunkle Welt der Körper und die erleuchtete des Bewußtseins vergleichen, so tritt uns eine Kluft entgegen.

Ebenso einleuchtend als dieser Gegensatz ist die Notwendigkeit eines durchgängigen, naturgemäßen und stetigen Zusammenhangs, worin jedes Ding aus Ursachen hervorgeht, die selbst wieder notwendige Wirkungen sind. Die natürliche Zusammengehörigkeit der Dinge fordert einen solchen unzerreißbaren Zusammenhang oder Kausalnexus. Wir müssen beide Grundwahrheiten bejahen und vereinigen: darin besteht die dritte.

Der Gegensatz in der Natur der Dinge ist vermittelt durch den Zusammenhang, d. h. die Kette der Dinge bildet eine Entwicklung, die von der untersten Tiefe der bewußtlosen Wesen von Stufe zu Stufe emporsteigt zu den bewußten, von der natürlichen Welt zur sittlichen, von der Natur zur Kultur, von den niederen Kulturstufen

der Menschheit zu den höheren. Die drei Grundwahrheiten sind demnach die des Gegensatzes, des Kausalzusammenhangs und der Entwicklung in der Natur der Dinge: die erste bewegt und erfüllt das dualistische System Descartes', die zweite das monistische Spinozas, die dritte das harmonistische (evolutionistische) unseres Leibniz.

5. Sensualismus.

Wir haben den Weg bezeichnet, auf dem in folgerichtiger Entwicklung der Prinzipien Descartes' durch den abhängigen Standpunkt der Schule hindurch fortgeschritten wird zu einer Umbildung des metaphysischen Systems. Wenden wir uns jetzt zu der entgegengesetzten Richtung des Empirismus, um sie mit Descartes zu vergleichen und die Wege zu sehen, welche in gerader Linie von ihm zu den Gegnern führen. So orientieren wir uns über die Lage seines Systems nach den verschiedenen Weltgegenden der neuen Philosophie.

Der entgegengesetzte Standpunkt des Sensualismus läßt sich von der Lehre Descartes' aus gleichsam mit einem Schritt erreichen. Wenn nämlich das Wesen des Geistes in der Selbstgewißheit besteht, so muß, was im Geiste ist, sich auch im Bewußtsein darstellen, die ursprünglichen oder angeborenen Ideen müssen daher in jedem Bewußtsein stets gegenwärtig sein. Da sie es tatsächlich nicht sind, so folgt, daß es keine angeborenen Ideen gibt, daß daher dem Geiste nichts angeboren, derselben vielmehr von Natur leer ist, gleich einer «tabula rasa», und alle seine Ideen bloß durch die (äußere und innere) Wahrnehmung empfängt. Auf diese Weise wollte Locke in seinem „Versuch über den menschlichen Verstand" (1690) Descartes widerlegen und den Sensualismus begründen. Aus dem letzteren entspringen zwei einander völlig widerstreitende Richtungen: Idealismus und Materialismus. Vergleichen wir beide mit unserem Philosophen.

6. Materialismus und Idealismus.

Nichts darf nach Descartes für wahr gelten, als das zweifellos Gewisse; unsere Selbstgewißheit war Grund und Vorbild aller Erkenntnis. Nun sind wir bloß unserer Vorstellungen oder Ideen unmittelbar gewiß, daher sind diese unsere alleinigen Erkenntnisobjekte, die einzig sicheren; es gibt außer uns oder unabhängig von dem vorstellenden Geiste nichts Reales, keine Materie als ein vom Geist unabhängiges Ding: alle Objekte sind nur vorgestellt, daher keine Substanzen, keine selbständigen, für sich bestehenden Wesen, sondern Phäno-

mene. Substantiell sind nur die wahrnehmenden oder vorstellenden Wesen, es gibt daher nur Geister und Ideen: dieser Satz ist das Grundthema, welches Berkeley in seinem Idealismus ausführt; wir begegnen diesem Standpunkt, wenn wir die durch den cartesianischen Satz der Selbstgewißheit gewiesene Richtung in gerader Linie verfolgen.

Um den Dualismus der denkenden und ausgedehnten Substanz aufrechtzuhalten, faßte Descartes die Vereinigung beider im Menschen als eine Zusammensetzung von Geist und Körper, woraus die Örtlichkeit und Materialität der Seele unvermeidlich folgte. Hier öffnet sich in seiner Lehre eine breite Gasse für den Materialismus. Wenn die Seele im Gehirn sitzt, so haben es die Materialisten leicht zu schließen: die Seele ist das Gehirn, Denken ist Empfinden, Empfinden ist Gehirnakt, nichts weiter als eine Bewegung der Gehirnmoleküle; nicht bloß das Tier, auch der Mensch ist Maschine, er ist es ohne Rest.

Wir sehen einen Weg vor uns, der in gerader Linie von Descartes zu La Mettrie führt, von dem «Cogito ergo sum» zu dem «Homme machine», von dem französischen Metaphysiker des siebzehnten zu dem französischen Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts, der zwar von dem englischen Sensualismus herkam, aber in der cartesianischen Anthropologie einen Stützpunkt fand, welchen sich auch La Mettrie nicht entgehen ließ. Was vom Menschen gilt, wird ausgedehnt auf das Weltall: das Universum ist Maschine. Die Ausführung dieses Satzes machte das Système de la nature zu seinem Thema (1770).

7. Kritizismus.

Indessen haben wir schon gesehen, wie gebrechlich in der cartesianischen Lehre selbst jene Stütze ist, die sich dem Materialismus bietet; es ist keine Frage, daß von dem Prinzip der Selbstgewißheit, auf dem das System unseres Philosophen ruht, der folgerichtige Weg nicht zum Materialismus, sondern zum Idealismus führt. Die wirkliche und wahrhaft objektive Welt kann keine andere sein als die vorgestellte. Nur müssen wir genau unterscheiden, ob unsere Vorstellungen willkürliche Produkte oder notwendige Handlungen der Intelligenz sind.

Descartes hatte schon in seiner ersten Meditation erklärt, daß es Elementarvorstellungen gebe, die allen übrigen zugrunde liegen, und ohne welche keinerlei Vorstellung der Dinge möglich sei; er hatte hauptsächlich zwei solcher Grundbegriffe angeführt: Raum und

Zeit. In der weiteren Erwägung erschien die Zeit als ein bloßer modus cogitandi, als ein Gattungsbegriff, den unser Denken macht und irrtümlich für eine Beschaffenheit der Dinge selbst ansieht. Unter den verschiedenen Ideen, die wir in uns finden, gab es, abgesehen von der Gottesidee, nur eine, die Descartes verifizierte: die Idee der Dinge außer uns oder der Körper, deren Attribut in der Ausdehnung oder im Raume besteht. Der Raum macht das Wesen der Körper aus, die unabhängig von der Intelligenz als Dinge an sich existieren.

Von unseren Grundvorstellungen ist (abgesehen von der Gottesidee) der Raum die einzige, die das Wesen einer vom Denken unabhängigen Substanz ausdrückt. Wäre der Raum bloß unsere Vorstellung, so müßte dasselbe von der Materie und der gesamten Körperwelt gelten, wir würden dann der äußeren Dinge ebenso unmittelbar gewiß sein, als unseres eigenen Daseins. Descartes bejaht die Realität des Raumes, weil er die Körper als Dinge an sich betrachtet, als die äußeren Ursachen unserer sinnlichen Vorstellungen, so wie wir selbst nach dem natürlichen Instinkt der Vernunft sie zu nehmen genötigt sind; es wäre ein Werk göttlicher Täuschung, wenn es sich anders verhielte.

Die Ursprünglichkeit der Raumvorstellung hat Descartes bejaht; der einzige Grund, warum er die Idealität derselben verneint, ist die Wahrhaftigkeit Gottes. Derselbe Grund hätte ihn nötigen sollen, auch die sinnlichen Qualitäten als Eigenschaften der Körper an sich gelten zu lassen, doch hat er diese Einsicht für die ärgste Selbsttäuschung erklärt und wiederholt eingeschärft: um klar und deutlich zu erkennen, was die Körper an sich sind, müsse man von der Vorstellung derselben unsere Denk- und Empfindungsweisen abziehen. Wenn wir von unserer Vorstellung der Dinge gewisse Vorstellungen abziehen, so ist nicht einzusehen, wie etwas übrig bleiben soll, was von allem Denken grundverschieden ist. Nach Descartes bleibt nichts übrig als der Raum oder die Ausdehnung. Daher muß der Raum als diejenige Vorstellung gelten, deren wir uns nicht entäußern, oder welche wir von unserem Vorstellen nicht abziehen können: d. h. als die notwendige Handlung unserer Intelligenz.

Sind Denken und Ausdehnung einander völlig entgegengesetzt, wie Descartes wollte, so kann es in unserem Denken auch keine Idee der Ausdehnung geben, wie Malebranche aus jenem Dualismus richtig geschlossen hat. Gibt es in uns die Idee der Ausdehnung, die

Grundvorstellung des Raums, wie Descartes nachdrücklich behauptet, so sind Denken und Ausdehnung einander nicht entgegengesetzt, sondern die Ausdehnung oder der Raum gehört in die Natur des Denkens, in die Verfassung unserer Vernunft; er und die Körperwelt in ihm sind dann unsere bloße Vorstellung. Jetzt heißt die Frage nicht mehr: „Wie vereinigen sich Geist und Körper als entgegengesetzte Substanzen?", sondern: „Wie kommt der Geist zur Raumvorstellung oder wie vereinigen sich Denken und (äußere) Anschauung, Verstand und Sinnlichkeit?"

Genau auf diese Frage hat Kant das psychologische Problem der Lehre Descartes' zurückgeführt, nachdem er bewiesen hatte, daß der Raum nichts an sich, sondern unsere bloße Vorstellung sei, die notwendige Anschauung unserer Vernunft. Diese Wahrheit entdeckte Kant durch seine kritische Untersuchung, die das natürliche Licht der Sinne und des Denkens prüft, keineswegs die Untrüglichkeit desselben voraussetzt. Hier ist der Wendepunkt, in welchem nicht bloß das Prinzip der Philosophie, sondern die Aufgabe selbst umgestaltet und vor allem nach der Möglichkeit und den Bedingungen des Erkennens gefragt wird, bevor man ausmacht, ob das Wesen der Dinge erkennbar ist und worin es besteht. Als Descartes sich auf die Wahrhaftigkeit Gottes und der Natur berief, um davon die Untrüglichkeit unserer Intelligenz abhängig zu machen, jenes Licht der Vernunft, worin die Körper als Dinge an sich erscheinen, begründete er die dogmatische Philosophie. Als Spinoza seiner Gottesidee gemäß erklärt hatte, daß mit der ewigen Ordnung der Dinge auch deren adäquate Erkenntnis von Ewigkeit in der Natur der Dinge gegeben sei, da stand die dogmatische Philosophie auf ihrem Gipfel.

Doch ist auch die Aufgabe der kritischen schon in der Lehre Descartes' angelegt und in seiner ersten methodologischen Schrift, den Regeln zur Leitung des Geistes, so ausgesprochen, daß Kant sich diese Fassung wörtlich hätte aneignen können: „Das wichtigste aller Probleme ist die Einsicht in die Natur und Grenzen der menschlichen Erkenntnis. Diese Frage muß einmal in seinem Leben jeder geprüft haben, der nur die geringste Liebe zur Wahrheit hat, denn ihre Untersuchung begreift die ganze Methode und gleichsam das wahre Organon der Erkenntnis in sich. Nichts scheint mir ungereimter, als keck ins Blaue hinein über die Geheimnisse der Natur, die Einflüsse der Gestirne und die verborgenen Dinge der Zukunft

zu streiten, ohne ein einzigesmal untersucht zu haben, ob der menschliche Geist so weit reicht.“[1]

Wir schließen mit dieser Aussicht auf Kant, wozu uns die Lehre Descartes' in der angeführten Stelle einen so günstigen und scheinbar nahen Standpunkt bietet.

---

[1] Règles pour la direction de l'esprit. VIII. Oeuvres X. pg. 397—398. Vgl. oben Buch II. Kp. I. S. 298.

Anhang.

I. Die Akademieausgabe der Werke Descartes'. (Vgl. S. 280.)

Die Monumentalausgabe (1897—1911) hat die auf sie gesetzten hohen Erwartungen in vollem Maße erfüllt; in jedem Sinn ist sie geworden, was sie ihrem Programm nach sein sollte, eine historisch-kritische Gesamtausgabe von mustergültiger Zuverlässigkeit, in der alles erreichbare Quellenmaterial erschöpfend vereinigt ist. Von den elf Bänden, die sie umfaßt, enthalten die fünf ersten (nebst Supplement in Band 10) in chronologischer Ordnung den Briefwechsel, im ganzen an 600 Nummern, die sechs folgenden die Werke; der ergänzende zwölfte Band bringt die Biographie von Ch. Adam.

Den fünf Briefbänden galt der wichtigste und mühsamste Teil der geleisteten Arbeit. Die Vergleichung mit dem bisherigen Stande stellt das gänzlich umgestaltete Bild, das Descartes' Korrespondenz nunmehr aufweist, handgreiflich vor Augen. Zunächst handelte es sich um Beschaffung bisher ungedruckter Briefe (oder Briefteile): diese betraf vor allem Mersenne, an den 15 (bzw. 17) neue Briefe vorliegen, von denen Clerselier eine Anzahl aus besonderen Rücksichten unveröffentlicht gelassen hatte; aber auch Golius, Huyghens, Pollot, die Universität Groningen, das Kuratorium der Universität Leyden, Picot, Brégy, Beeckman sind hier unter den Adressaten. Dazu trat noch eine Reihe von Briefen, die sich in anderen, für Descartes bisher nicht ausgenutzten Publikationen befanden. Schwierigkeiten eigener Art machte vielfach die Bestimmung des Datums, manchmal auch der Empfänger; an der Hand der einzelnen Briefe läßt sich von Fall zu Fall anschaulich verfolgen, wie die Herausgeber durch subtile Kombinationen fast durchweg eine endgültige Feststellung erzielt haben. Das Vorwort zum ersten Bande (vgl. namentlich S. 50 und 74) setzt die wesentlichen dabei maßgebenden Gesichtspunkte überzeugend auseinander; zu den hier dargelegten Kriterien kamen noch Anhaltspunkte im Inhalt der Briefe selber, z. B. Bezugnahme späterer Erörterungen auf voraufgegangene u. a. m.

Die Hauptaufgabe bestand natürlich in der präzisen Herstellung des authentischen Textes; auch sie war oft kompliziert genug und nur durch stete sorgfältige Nachprüfung zu lösen. In erster Reihe steht die Ersetzung von Konzepten durch die tatsächlich abgesandten Briefe sowie von französischen Übersetzungen durch das lateinische Original, wobei die Varianten genau verzeichnet werden. Öfters ergab sich auch die Notwendigkeit, Stücke, die Clerselier willkürlich zusammengefügt hatte, sachgemäß auf mehrere Briefe zu verteilen. Für die Ergänzungen kommen vornehmlich Mitteilungen aus nicht mehr vorhandenen Briefen in Betracht, denen Baillet Aufnahme in seine Biographie gewährt hat. Bei ihm wie bei Clerselier war zugleich die fortlaufende Berichtigung irrtümlicher Angaben erforderlich, wie sie sich seitdem in der gesamten Descartesforschung fortgepflanzt haben. Schließlich hatte eine Fülle von Noten, die mitunter zu kleinen Abhandlungen anschwellen, die wünschenswerten sachlichen Aufschlüsse und Erläuterungen über die in den Briefen erwähnten Personen und Schriften zu geben. Man muß alle diese Einzelheiten zusammenhalten, um zu verstehen, weshalb angesichts der grundlegenden Bedeutung der neuen Briefausgabe alle früheren kleineren und größeren Publikationen als veraltet gelten müssen.

Auch bei der Herausgabe der Werke hat zum erstenmal ein konsequent durchgeführtes methodisches Verfahren gewaltet. Im großen und ganzen ist auch hier die chronologische Anordnung befolgt worden; demgemäß setzt der sechste Band mit dem Discours ein. Neben der französischen Ausgabe ist die lateinische Übersetzung Étienne de Courcelles (s. o. S. 272) abgedruckt worden, und zwar in ganzem Umfange, da der Anteil des Philosophen an den Änderungen und Hinzufügungen nicht sicher abgegrenzt werden konnte; die wichtigsten derselben sind durch Anführungsstriche kenntlich gemacht. — Im siebenten Band folgt die lateinische Fassung der Meditationen. Für sie ist die zweite — nicht nur vermehrte (s. o. S. 273), sondern auch textlich bessere — Ausgabe von 1632 zugrunde gelegt worden, unter genauer Berücksichtigung der Differenzen zwischen beiden Ausgaben, insbesondere bei der Antwort auf die vierten Objektionen (vgl. die Hinzufügung S. 252—256). Eine wertvolle urkundliche Bereicherung hat die Auseinandersetzung zwischen Descartes und Gassendi erfahren (s. o. S. 229). — Der achte Band zerfällt in zwei Teile. Den ersten bilden die lateinischen Principia, bei denen nur die einfache Reproduktion der einzigen zu Descartes' Lebzeiten erschienenen Ausgabe von 1644 in Frage kam. Im zweiten Teile sind die polemischen Schriften aus den Jahren 1643—1647 vereinigt. Während bei den Briefen an Voëtius (s. o. S. 239) und der Replik gegen Regius (s. o. S. 273f.) bloß der Abdruck der Originale nötig war, führte die Frage nach dem Urtext des „Apologetischen Schreibens" an die Utrechter Obrigkeit (s. o. S. 244) zu besonderen Erwägungen, auf Grund deren für die erste Stelle die französische Fassung, dann erst die lateinische gewählt wurde (vgl. S. 7 des Vorworts). Für die zahlreichen erklärenden Noten ist — außer Abschnitten aus den Pamphleten von Descartes' Gegnern — erstmals eine 1645 in Groningen erschienene Verteidigung seines Anhängers Samuel Maresius (Desmarets) benutzt worden. — Der neunte Band bringt die französischen Übersetzungen der Meditationen und Prinzipien. Getreu dem Grundsatz der Ausgabe, kein von Descartes nicht durchgesehenes und akzeptiertes Stück einer Übertragung abzudrucken, ist bei den Meditationen aus Clerseliers Text der Objektionen die Übersetzung der fünften fortgelassen worden; wohl aber hat Descartes' ausführlicher Brief über diese Übersetzung sowie sein „avertissement de l'auteur touchant les cinquièmes objections" Aufnahme gefunden. Im Abdruck der französischen Ausgabe der Prinzipien (s. o. S. 273), die authentische Zusätze von Descartes aufweist, werden die Abweichungen vom lateinischen Text durchgängig durch Kursivschrift hervorgehoben (vgl. hierüber außer dem Vorwort S. 17ff. auch die Ausführungen in der Biographie Adams S. 361ff.).

Den beiden letzten Bänden kommt eine besondere Bedeutung zu, da sie in reicherem Maße Ungedrucktes bringen. Der interessanteste Fund war die Entdeckung eines Tagebuchs des Mathematikers Beeckman (s. o. S. 170f.), dessen auf Descartes bezügliche Teile jetzt der zehnte Band zusammenhängend wiedergibt: Aus der Zeit von November 1618 bis Mai 1619 sind außer biographisch und wissenschaftlich wertvollen Notizen zwei physikalische Abhandlungen erhalten geblieben, abgedruckt S. 67—78 unter dem Titel „Physico-Mathematica"; hierzu kommen aus den Jahren 1628—1629 abermals biographische Mitteilungen sowie Proben von mathematisch-physikalischen Untersuchungen Descartes', noch bedeutsamer als die früheren (S. 331ff.). Bei dem compendium musicae, von dem ebenfalls das Beeckmansche Tagebuch eine Abschrift bewahrt, hat sich der Text der Utrechter Ausgabe von 1650 (s. o. S. 274) als relativ bester ergeben (S. 89—150). Als „opuscula 1619—1621" werden sodann, zusammen mit Auszügen Baillets, die seinerzeit von Foucher de Careil herausgegebenen Abschriften von Leibniz (s. o.

S. 278 f.) abgedruckt: zunächst „cogitationes privatae" (S. 207—248) und „de solidorum elementis" (S. 257—276), mit Zusätzen und durchgängigen Korrekturen, unter denen die auf der Entzifferung der algebraischen Zeichen beruhenden die wichtigsten sind, nebst einer neu aufgefundenen Aufzeichnung über die von Leibniz eingesehenen Papiere Descartes' (S. 208 f.). Hieran schließen sich, dank Paul Tannery jetzt in angemessener Scheidung und mit den unerläßlichen Erklärungen, jene mathematischen Fragmente, die am Schlusse der opera postuma von 1701 als „Excerpta" standen (s. o. S. 276; Bd. 10, S. 279 ff., dazu Varianten S. 647 bis 651). Aus Leibniz' Nachlaß stammt auch ein erst jetzt bemerktes Stück des französischen Originaltextes der recherche de la vérité, das Tschirnhausen 1676 kopiert und an Leibniz gesandt hatte: in dieser Gestalt ist es nunmehr dem Abdruck des Werkes eingefügt worden (S. 495—514). Von größeren Arbeiten enthält der zehnte Band außerdem die regulae; beigefügt sind dem erhaltenen Text von den Herausgebern ergänzende Zitate aus der Logik von Port-Royal, in deren zweite Auflage die Herausgeber Arnauld und Nicole 1664 einen Teil der 13. und 14. Regel in französischer Übersetzung aufnahmen, aus Erwähnungen von Nicolas Poisson (1670) und von Baillet. Vorangestellt ist dem Bande das Verzeichnis der Papiere Descartes' (23 Nummern), das unmittelbar nach seinem Tode in Stockholm aufgenommen wurde (s. o. S. 274 f.).

Auf den abschließenden elften Band entfallen von den Hauptschriften noch die Leidenschaften der Seele. Von dem Fragment le monde (s. o. S. 275 f.) — bestehend aus den beiden Teilen traité de la lumière (Kap. 1—15) und traité de l'homme (Kap. 18) — wird Clerseliers Publikation von 1677 vorgelegt, die Varianten der Ausgabe von 1644 anmerkungsweise verzeichnet; im Anhange hat der Herausgeber eine Rekonstruktion des Inhalts der dazwischen fehlenden Kapitel aus dem Discours und besonders den Prinzipien versucht (S. 702 ff., vgl. die Biographie S. 156). Sachgemäß davon getrennt worden sind die — aus späterer Zeit stammenden, von Clerselier mit der nicht ganz zutreffenden Überschrift de la formation du foetus versehenen — zwei Teile der déscription du corps humain (s. o. S. 258 f.). Es folgen (S. 501 ff.) die — in ganz verschiedenen Zeiten verfaßten, bei der Herausgabe künstlich vereinigten — „primae cogitationes circa generationem animalium, et nonnulla de saporibus", zuerst 1701 in den opera postuma erschienen, durch die Leibniz-Tschirnhausensche Abschrift als authentisch bezeugt. Den Leibnizhandschriften entnommen sind ferner die excerpta anatomica (S 545), wo der durch Foucher de Careil bekannt gewordene Text in größerer Vollständigkeit und ursprünglicher Anordnung fehlerfrei wiedergegeben wird, und einige weitere Aufzeichnungen (besonders „Cartesius" S. 647—653, Reflexionen meist allgemeinen Inhalts). Aus den am Schlusse gesammelten Einzelheiten sei noch auf den Auszug aus der Schrift des Paters Athanasius Kircher über den Magneten hingewiesen (S. 635—639).

II. Zu Descartes' Leben und Schriften.

Die Akademieausgabe der Briefe hat über die historisch-kritischen Einzelfragen in zahlreichen Fällen neues Licht verbreitet; soweit als möglich ist von den Berichtigungen, die sie gibt, im Text Gebrauch gemacht worden. Im folgenden soll aus dem verbliebenen Rest das Wichtigere nachgetragen werden. Zur Kontrolle wie zur Erweiterung des gesamten Materials gleich unentbehrlich war die Biographie von Adam, die in der Vollständigkeit und Zuverlässigkeit ihrer urkundlichen Angaben ein würdiges Seitenstück zur Ausgabe bildet. An dieser Stelle kommt nur in Betracht, was sie zur Ergänzung der im Texte benutzten Überlieferung beiträgt;

die interessanten Erwägungen, die der Verfasser häufig an seine Quellenstudien knüpft, würden eine eigene Würdigung verdienen.

(Zu S. 160 ff.) Über die Genealogie von Descartes ist durch die Bemühungen der historischen Gesellschaften der westlichen französischen Provinzen auf Grund eingehender Nachforschungen allmählich eine große Reihe von Publikationen entstanden, die ein wesentlich verändertes Bild ergaben. E. Thouverez hat sie übersichtlich zusammengestellt und eine instruktive Darlegung über den Stand der Frage gegeben: Archiv für Geschichte der Philosophie 1899 u. 1900, Bd. 12, S. 505—528 und Bd. 13, S. 550—577. (Hierzu noch einige Ergänzungen bei Adam, Kap. 1.) Die frühere Auffassung berichtigt sich danach hauptsächlich in folgenden Punkten: 1. Die Familie Descartes' stammt nicht aus der Touraine, sondern aus Poitou. Hier ist sie im 16. Jahrhundert in Chatellerault ansässig; der Philosoph selbst hat sich 1630 ins Register der Universität Leyden eingezeichnet: „Renatus Des Cartes, Picto". (Vgl. auch das Tagebuch von Beeckman: Oeuvres X, 22, und einige weitere Angaben bei Adam, S. 3 f.) Der Name Descartes ist in Poitou und der Touraine sehr verbreitet; aber für die Familie des Philosophen gibt es keine sichere Urkunde, die über seinen Großvater Pierre Descartes hinausführte. Die Genealogie in Baillets Biographie geht nur auf häusliche Überlieferung zurück. Das einzige Dokument, das den weiteren Stammbaum authentisch enthalten müßte — eine Bestätigung der Adelsprivilegien der zeitweilig verarmten Familie durch den zuständigen Pariser Gerichtshof vom 5. September 1547 —, war bisher nicht aufzufinden. — 2. Der Großvater des Philosophen war nicht der ehemalige Offizier Pierre Descartes, der bei Poitiers gegen die Hugenotten mitgekämpft hatte, sondern der gleichnamige Arzt von Chatellerault. Er war (1543) verheiratet mit Claude Ferrand, der Tochter eines Arztes aus Chatellerault, der später Rektor der Universität Poitiers wurde; auch einer der Söhne Ferrands hatte den medizinischen Beruf gewählt. Man wird also nicht mehr sagen können, daß Descartes, zum Teil einem Geschlecht von Ärzten entstammend, mit seinen wissenschaftlichen Neigungen als Fremdling in seiner Familie dastehe. Pierre Descartes, bereits 1566 gestorben, brachte es zu wachsendem Wohlstande und erwarb zu seinem Besitze des Cartes weitere Güter hinzu. — 3. Zur Touraine, speziell zu La Haye, stand Descartes durch die Familie seiner Mutter in Beziehung. Sein Vater Joachim, geb. 1563 zu Chatellerault, hatte eine Großcousine geheiratet, Jeanne Brochard, die Tochter eines hohen Gerichtsbeamten in Poitiers. Von ihrer Mutter (Jeanne Sain) und deren Vorfahren stammt das Haus in La Haye, in dem sie selber geboren war und später (obwohl sonst in Chatellerault wohnhaft) ihre eigenen Kinder, auch ihren zweiten Sohn René, zur Welt brachte, während ihr Gatte durch seine amtliche Stellung genötigt war, seinen Aufenthalt in ziemlich regelmäßigem Wechsel zwischen Rennes und Chatellerault zu teilen. — 4. Auf einem Irrtum des Philosophen (in dem Briefe an die Prinzessin Elisabeth vom Mai oder Juni 1645: Oeuvres IV, 220 f.) beruht die Angabe, daß seine Mutter kurz nach seiner Geburt gestorben sei. Hier liegt eine Verwechselung mit ihrer letzten Niederkunft im Mai 1597 vor, die ihr das Leben kostete. Mit ihrem Tode entschied sich die erst vorübergehende, dann endgültige Übersiedlung der Familie in die Bretagne, wo ihr Gatte eine zweite, wiederum mit Kindern gesegnete Ehe schloß. — Bemerkenswert ist noch, daß sich unter den Vorfahren der Mutter Descartes' Männer in angesehener wissenschaftlicher Stellung befinden, Kustoden der Bibliothek der Könige von Frankreich (gardes de la librairie des rois de France).

(Zu S. 163.) Nach Adam (S. 22 f.), der hier dem Quellenwerke des Paters Camille de Rochemonteix über das Kolleg von La Flèche folgt, verteilen sich Descartes' philosophische Studien auf die Jahre 1609—1612 so, daß ins erste die Logik fällt (zusammen mit der Moral), ins zweite die Physik und zu ihr gehörig die

Mathematik, ins dritte die Metaphysik. Erst seit 1626 vertauschte die Mathematik ihre Stelle im Lehrplan mit der Metaphysik.

(Zu S. 168 ff.) In der Erzählung Baillets von Descartes' zweijährigem Aufenthalt in der Verborgenheit der Vorstadt St. Germain seit Ende 1614 liegt anscheinend eine Verwechselung vor mit dem ähnlichen Vorgange im Jahre 1628 (s. o. S. 186 f.). In einem Taufakt vom 21. Mai 1616 figuriert Descartes als Pate in Poitiers, und in einem Dokument vom 20. November 1616 überträgt die Universität Poitiers ihm den Grad eines Bakkalaureus und Lizentiaten beider Rechte; er hat also dieses Jahr als Rechtsstudent in Poitiers zugebracht. Adam ist zur Hebung dieser Schwierigkeiten geneigt, unter Berufung auf spätere Äußerungen von Descartes für die Schulzeit in La Flèche die Jahre 1606—1614 (oder sogar 1607—1615) anzusetzen; an sie würde sich dann das Rechtsstudium unmittelbar anschließen (S. 564 f.). — Auch die Angabe Baillets, daß Descartes schon im Mai 1617 seine holländischen Kriegsdienste angetreten habe, ist widerlegt durch die Bezeugung seiner Anwesenheit bei zwei Taufakten in der Diözese Nantes am Ende dieses Jahres. (Adam, S. 85, wo überhaupt der erste Pariser Aufenthalt des Philosophen angezweifelt wird. Vgl. auch Thouverez, a. a. O., S. 565.)

(Zu S. 173.) Aus den Briefen von Descartes an Beeckman (Oeuvres X, 151 ff.) geht hervor, daß er sich nicht direkt nach Deutschland begeben hat, sondern auf einem großen Umwege. Die Unsicherheit der Wege zwischen den Niederlanden und Bayern infolge der militärischen Operationen bewog ihn, über Amsterdam nach Dänemark, von hier durch Polen und Ungarn nach Österreich und Böhmen zu reisen, „quae via certe longissima est, sed meo judicio tutissima" (S. 159 u. 162). Am 29. April 1619 schiffte er sich in Amsterdam nach Kopenhagen ein (S. 165). — Adam (S. 47) glaubt im Hinblick auf Descartes' Anwesenheit bei der Kaiserkrönung in Frankfurt (s. o. S. 173) eine Aufgabe des Reiseplans im letzten Augenblick annehmen zu sollen.

(Zu S. 187 ff.) Für die Jahre 1628 und 1629 haben die neuen Funde mehrfache Berichtigungen gebracht. Von Paris hat sich Descartes in den ersten Monaten 1628 öfters in die Provinz begeben: am 22. Januar war er in der Bretagne als Pate bei einem Knaben seines älteren Bruders (Oeuvres I, 6), und noch am 30. März sandte ihm Balzac ebendahin einen Brief (I, 571). — Widerlegt ist der Bericht über Descartes' Anwesenheit bei der Belagerung von La Rochelle durch Beeckmans Aufzeichnungen in seinem Journal; aus ihnen geht hervor, daß Descartes am 8. Oktober 1828 in Dordrecht eingetroffen ist (X, 35 u. 331). Er machte damals eine flüchtige Informationsreise nach Holland, um seinen künftigen Aufenthaltsort anzusehen. — Den darauffolgenden Winter muß er in der Zurückgezogenheit eines Landaufenthaltes in Frankreich zugebracht haben; später schreibt er an Pollot: „Bevor ich in dieses Land kam, um hier die Einsamkeit aufzusuchen, verbrachte ich einen Winter in Frankreich auf dem Lande, wo ich eine Probe machte" (V, 558). In Frage für diesen Landaufenthalt käme freilich auch der vorhergehende Winter 1627—1628. (Adam, XII, 71; vgl. auch S. 129, Anm. 3.)

(Zu S. 191 f.) Im „Archiv für Geschichte der Philosophie" (Bd. 16, 302 ff.) führt Paul Tannery den Nachweis, daß Baillets Erzählung über Descartes' Aufträge an Picot und Mersenne nicht zutreffen kann. Der erste Brief aus dem Jahre 1629 ist an Ferrier gerichtet (am 18. Juni: Oeuvres I, 13 ff.); Ferrier also war mit Descartes in direkter Verbindung, und auch dessen nächste Briefe — an Gibieuf und Mersenne — gelangten durch seine Vermittlung an die Adressaten. — Die von Baillet (I, 178) genannte Mademoiselle Reyniers ist die Wirtin eines Freundes von Descartes, des holländischen Edelmannes Anton Studler von Zurck

(oder Surck): an seine Adresse ließ Descartes im Juli 1633 die Briefe Mersennes senden. (Oeuvres I, 268f.; vgl. auch Adams Biographie, S. 127.)

(Zu S. 192f.) Adam weist in seiner Biographie (S. 125f., vgl. auch S. 231) darauf hin, daß Descartes vor 1640 nur ausnahmsweise in seinen Briefen seinen Aufenthaltsort angibt. Unter Bezugnahme auf einen Bericht des Anatomen Plempius (Oeuvres I, 401) stellt er fest, daß Descartes seit dem Sommer 1637 in der Umgegend von Harlem lebte, und zwar einer brieflichen Angabe gemäß in Santpoort (II, 546). So ergibt sich ihm folgende Reihenfolge: 1629 Franeker, 1630—32 Amsterdam, 1632—33 Deventer, 1633—34 Amsterdam, 1635 Utrecht, 1636—37 Leyden, 1637—40 Santpoort, 1640—41 Leyden, 1641—43 Endegeest, 1643—44 Egmond van Hoef, 1644—49 Egmond. Ob Descartes auch in Geldern gewohnt hat, läßt sich nicht erweisen. Auch für den von Baillet (I, 309; s. o. S. 185) berichteten ersten Aufenthalt in Egmond 1637—38 bleibt kein Raum; ebensowenig läßt sich Harderwijk einfügen, wenigstens nicht als Wohnort für längere Dauer (Baillet, II, 47).

(Zu S. 213f.) Die Entstehung von Descartes' Werk „Le Monde" läßt sich an der Hand der eingreifenden Neudatierungen, die die Akademieausgabe gibt, mit größerer Genauigkeit verfolgen. Durch Umstellung der Sätze des Textes nach Maßgabe der jetzt gesicherten Chronologie konnten in der Darstellung diejenigen urkundlichen Mitteilungen des Philosophen erhalten bleiben, auf deren Wiedergabe Kuno Fischer selbst Wert legte. Eine ins einzelne gehende aktenmäßige Darlegung des Fortrückens der Arbeit an dem Werke hat Adam im Anhange zum 11. Bande gegeben (S. 698ff.; vgl. auch 12, 145ff.), wobei er in sorgfältiger Analyse den Inhalt der verschiedenen Kapitel nicht nur mit den darauf bezüglichen Angaben in Descartes' Briefwechsel, sondern auch mit den entsprechenden Ausführungen in dem Discours und den Principia vergleicht (s. o. S. 451). — Descartes hat vom Traité de la Lumière die ersten 15 Kapitel niedergeschrieben und numeriert; von der Mitte des 15. bis zum 17. Kapitel besteht eine Lücke, hier war er bei der Ausarbeitung auf Hindernisse gestoßen (11, 701f.). Über den Inhalt der vorhandenen Teile gewinnt man eine Übersicht aus den Überschriften, die von dem Herausgeber der ersten Ausgabe (von 1664) herrühren. Der Traité de l'Homme ist eine direkte Fortsetzung dieser Abhandlung. Das Originalmanuskript trägt die Bezeichnung „18. Kapitel" (s. das Vorwort zum 11. Bd.; vgl. oben S. 276). Eine Einteilung hatte dieser zweite Teil nicht erhalten; erst Clerselier hat ihm eine detaillierte Gliederung gegeben. — In dem Torso, wie er jetzt vorliegt, hat Descartes, nach einleitender Skizzierung seiner naturphilosophischen Grundansichten im Gegensatze zur scholastischen Doktrin (Kap. 1—5), das generelle Schema jeder möglichen Welt als solcher entwickelt, den „Roman" einer Welt in unendlichen Räumen (Kap. 6—14): der Reihe nach Materie, Bewegung und ihre Gesetze, Fixsterne, Kometen und Planeten, besonders Erde und Mond, Schwerkraft, Flut und Ebbe, zuletzt das Licht und seine Eigentümlichkeiten. Die Fortsetzung (Kap. 15—17) sollte zeigen, daß diese Konstruktion sich in unserer realen Welt durchgehends bestätige; aber nur der Anfang ist zustande gekommen (über die Kometen). Der Traité de l'Homme (Kap. 18) beginnt mit den Hauptfunktionen der Tiere, um dann ausführlich die Bewegungen der unbeseelten Körper und im Zusammenhange damit die Sinneseindrücke und Gefühle zu behandeln; die vervollständigende Untersuchung über die menschliche Seele ist nicht vorhanden.

(Zu S. 244f.) Das „Apologetische Schreiben" war, als es das erste Mal — am 16. Juni 1645 — an die Utrechter Obrigkeit abging, lateinisch verfaßt. Später, als Descartes sich ernstlich mit der Absicht trug Holland zu verlassen, nahm er es

nochmals vor und sandte es, als sein endgültiges Wort in der Angelegenheit, an die Utrechter Behörde auf französisch und flämisch. In einer Kopie des Manuskriptes findet sich eine hierauf bezügliche Bemerkung von Descartes' Hand. (Akademieausgabe, Bd. 4, 426 und 5, 125; vgl. dazu die Erläuterungen des Herausgebers: Bd. 8, Vorwort, S. VIf., auch S. 274f.) Über den Abdruck in der Akademieausgabe s. o. S. 450.

(Zu S. 257.) Die erste öffentliche Verwahrung von Descartes gegen Regius erfolgte in der Vorrede zu der französischen Übersetzung seiner Prinzipien (Akademieausgabe, Bd. 9, Teil 2, S. 19f.). Sie war der unmittelbare Anlaß zu dem bald darauf erschienenen Plakat von Regius. Vgl. hierzu den Artikel „Descartes und Regius", Bd. 11, S. 675, sowie die Biographie S. 350f.

(Zu S. 267.) Der genaue Hergang der Einladung von Descartes nach Stockholm ist jetzt im 5. Bande der Akademieausgabe klargestellt worden durch nähere Bestimmung und sachgemäße Ordnung des darauf bezüglichen Briefwechsels; Baillets Annahmen bedurften hier einer nachdrücklichen Berichtigung. Die Einladung durch Chanut erging das erste Mal am 27. Februar 1649, nachdem in dem Briefe vom 12. Dezember 1648 (s. o. S. 266) die ersten Andeutungen gefallen waren. Da Chanut nicht wußte, ob er Descartes in Frankreich oder in Holland zu suchen habe, sandte er gleichzeitig ein Schreiben nach Paris, an Picot, und eine Abschrift nach dem Haag, an Brasset. Am 31. März beantwortete Descartes diesen Brief; er hatte ihn kurz vorher durch Brasset erhalten, während das nach Paris gesandte Original erst etwa Mitte April in seine Hand gelangte. Die Antwort erfolgte in der doppelten Form eines ostensiblen Briefes für die Königin und einer vertraulichen Aussprache gegen Chanut (s. o. S. 267). Inzwischen hatte Chanut die Einladung zweimal erneuert: am 6. März und am 27. März; das erstere Mal aus Anlaß der Abreise des schwedischen Admirals Flemming nach Holland, der den Philosophen auf seinem Schiffe nach Schweden geleiten sollte. Hierauf hat ihm Descartes am 23. April erwidert; gleichzeitig richtete er an Brasset das im Text (S. 267f.) zitierte Schreiben. Descartes' endgültiger Entschluß kam zustande auf Grund der Auskunft, die er auf seine Anfrage vom Anfang Juni durch Freinsheim erhielt, an den ihn Chanut bei seinem Besuche (s. S. 268) gewiesen hatte. (Vgl. hierzu in der Biographie von Adam S. 531—533.)

(Zu S. 278.) Die Herkunft der handschriftlichen Randbemerkungen, die sich in dem der Pariser Akademie gehörigen Exemplar der Clerselierschen Ausgabe der Briefe finden, ist erst jetzt von den Herausgebern der Akademieausgabe klargelegt worden (in der Einleitung zum 1. Bande, S. 49ff.). Danach sind die Eintragungen auf Grund einer Vergleichung mit den Originalen der Sammlung La Hires, von dem noch die Vorarbeiten herrühren, durch Le Grand, Baillet und den Philosophieprofessor Marmion gemacht worden; Clerselier hatte nur Entwürfe besessen (s. o. S. 449). Das Exemplar war zunächst in den Besitz von Montempuis übergegangen, der es der Universität schenkte. Cousin erkannte nicht die wahre Bedeutung der Einträge: er verwies die aus den Originalen stammenden Zusätze als Varianten in die Anmerkungen seiner Ausgabe und gab sie nicht einmal vollständig wieder. Die Autographen La Hires, über die noch aus dem Anfange des 19. Jahrhunderts ein Katalog existiert, sind etwa vier Jahrzehnte später durch die Unredlichkeit eines Bibliothekars in alle Winde zerstreut worden; zwei Drittel haben sich seither wiedergefunden und sind nun in der neuen Ausgabe kritisch verwertet worden. — Es sei noch bemerkt, daß die Aneignung der Manuskripte von Descartes aus Mersennes Nachlaß durch Roberval (s. o. S. 277) eine widerrechtliche war.

(Zu S. 284 ff.) Auch Adam setzt (Bd. 10, S. 486 ff.) die Regulae in das Jahr 1628; nach 1629 finde sich in Descartes' Briefen nicht die geringste Andeutung über eine derartige Arbeit, und in dem Jahrzehnt von 1618—1628 lasse sich kein Zeitraum bezeichnen, der für ihre Abfassung günstig wäre. Hingegen habe sich der Winter, den der Philosoph vor seiner Übersiedlung nach Holland auf dem Lande zubrachte, für eine solche Niederschrift sehr wohl geeignet; er hätte dann, bevor er in die neue Periode seines Lebens eintrat, seinen Studien eine Art Abschluß gegeben (vgl. o. S. 189). Dazu komme, daß manche Partien der Regeln mit ähnlichen Auslassungen aus der Zeit von 1628—1629 übereinstimmen, die das Journal von Beeckman verzeichnet.

Für die Datierung der Recherche macht Adam geltend: die letzten Jahre des Philosophen seien von anderen Beschäftigungen erfüllt gewesen, die sich in seinem Briefwechsel von Monat zu Monat verfolgen lassen; aber in den Briefen fehle jeglicher Hinweis auf ein derartiges Werk, und das Zeugnis von Baillet sei durchaus nicht einwandfrei. Adam zieht zwei Möglichkeiten in Erwägung: die unsystematische Form der Schrift weise auf die Frühzeit des Philosophen hin; die Charakteristik des Wohnorts des Hauptunterredners Eudoxe und der beteiligten Personen dagegen passe auf Descartes' Aufenthalt auf Schloß Endegeest im Sommer 1641 (Bd. 10, S. 529 ff.).

III. Neuere Descartes-Literatur.

Die Herausgabe der vierten Auflage des vorliegenden Werkes fiel zeitlich mit dem Beginn des Erscheinens der Akademieausgabe zusammen. Seither ist eine Anzahl von Arbeiten veröffentlicht worden, die bereits in höherem oder geringerem Grade die neuen Aufschlüsse verwerten konnten. Gemeinsam ist ihnen fast durchweg eine stärkere Bedeutung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Seite im Schaffen Descartes'; da der Hauptteil des neu aufgefundenen Materials, der Manuskripte wie der Briefe, in erster Reihe die Kenntnis seiner Beschäftigung mit diesem Gebiete vermehrt, wird die Forschung zunächst von hier aus noch weitere Anregungen empfangen. — Speziell die mathematischen Gedankengänge stehen im Vordergrunde auch bei einer zweiten Gruppe von Schriften über Descartes, die sein Lebenswerk vom Standpunkte der modernen Erkenntnistheorie aus betrachten, um den Begründer der neueren Philosophie vor allem als Vorläufer von Kants Kritizismus zu erweisen. Im folgenden soll über die verschiedenen in Betracht kommenden Schriften ein rein sachlicher Bericht erstattet werden; ihr Verhältnis zu der Auffassung Kuno Fischers bedarf keiner ausdrücklichen Kennzeichnung.

Die neokantische Interpretation Descartes' war schon 1882 inauguriert worden durch das Buch von Paul Natorp: „Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus", die übrigens der Darstellung Kuno Fischers „im ganzen beizustimmen" erklärte und nur eine Ergänzung derselben als ihre Aufgabe bezeichnete. Als ihr Thema läßt sich der in den mannigfachsten Variationen wiederholte Satz ansehen: „Descartes' Lehre, scharf aufgefaßt, enthält den Grundgedanken, welcher, konsequent zu Ende gedacht, auf die kantische Position hinausführt." Diese Überzeugung sucht der Verfasser auf der ganzen Linie an allen wichtigeren Lehren des Systems (vollkommenstes Wesen, Substanz usw.) durchzuführen. Es war erklärlich, daß lebhafter Widerspruch gegen diese ebenso scharfsinnige wie erstaunlich-einseitige Leistung von seiten einer unbefangenen historischen Beurteilung nicht ausbleiben konnte. So hat denn Natorp die entscheidenden Punkte seiner Auffassung mit einer schwerwiegenden Modifikation, die nunmehr manche früher fortgedeutete Widersprüche des Systems nicht lediglich als unwesentliche In-

konsequenzen, sondern als fundamentale Schwierigkeiten anerkennt, 1897 von neuem zusammengefaßt in der Abhandlung: „Die Entwicklung Descartes' von den Regeln bis zu den Meditationen" (jetzt im 10. Bande des „Archivs für Geschichte der Philosophie"), die in ihrer musterhaften Klarheit programmatische Bedeutung beanspruchen darf. Nach wie vor handelt es sich für ihn um die Darlegung des kritizistischen Grundcharakters von Descartes' Philosophie. Unter diesem Gesichtspunkte gewinnen die „Regeln" maßgebende Bedeutung: in ihnen liegt die Methode in den Hauptzügen bereits fertig vor, insofern der neue Mittelpunkt „nicht in einer Urexistenz, sondern in dem Urgesetze der Erkenntnis" gesucht wird. Die Kernfrage ist, ob die Methode sich dem irgendwie schon gegebenen Gegenstande anzupassen hat, oder ob der Gegenstand sich lediglich gemäß dem Grundsatze unserer Erkenntnis gestalten kann. Letzteres ist der Standpunkt in den Regeln: die Universitas der Dinge reduziert sich auf die Universitas des erkennenden Geistes. Es ist ein Rückschritt, wenn noch innerhalb der Regeln selbst der Körper sich als unbegreiflicher Rest dem Intellekt gegenüberstellt und die sinnliche Erfahrung als zweite Quelle der Erkenntnis neben den reinen Verstand tritt: durch diesen „groben Dualismus" der Prinzipien wird die klare Einsicht in das Verhältnis von Erkenntnis und Gegenstand wieder preisgegeben, um weiterhin im Fortgange der Entwicklung mehr und mehr zu verschwinden. Das naive Vorurteil „des an sich vor aller Erkenntnis vorhandenen und nun zu erfassenden Gegenstandes" überwuchert den richtigen Ansatz und „verhärtet sich" in der Metaphysik zum System. Während in den Regeln die Metaphysik nur in Form einer Hypothese auftritt, von der die Grundsätze der Methode unabhängig sind, wird sie für Descartes allmählich „die einzige große Angelegenheit", bis in den „Prinzipien" schließlich die Verläßlichkeit der Erkenntnis allein auf die Wahrhaftigkeit Gottes gegründet wird. So geht die Selbständigkeit der kritischen Grundlegung der Erkenntnis verloren; nachdem die Frage nach der „Begründung von Existenz" zur Verdrängung des Kriteriums der Apriorität des Erkennens durch eine Reihe unbewiesener ewiger Wahrheiten geführt hat, wird ein anderer Stützpunkt notwendig: die ursprüngliche Realität des vollkommensten Wesens, dessen Essenz die Existenz einschließt. Die Ideen des Intellekts werden dadurch zu „Einprägungen des göttlichen Geistes", der Begriff zum matten Widerschein einer rein in sich ruhenden Existenz. Es handelt sich hierbei um fremdartige, aus den ursprünglichen Ansätzen korrigierbare Bestandteile, die durch die Hineinziehung theologischer Fragen verschuldet worden sind.

Diese Tendenz, die Methode Descartes' zu seiner Metaphysik in prinzipiellen Gegensatz zu bringen und sie zugleich der kantischen Erkenntnistheorie möglichst anzunähern, hat eine weitere lehrreiche Durchführung erhalten durch Ernst Cassirer: zuerst 1900 in der Schrift „Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis" (hier im Hinblick auf die nachmalige Gestaltung der Probleme durch Leibniz), dann mit geschlossener Prägnanz 1906 in dem Buche „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit". (I, 377 ff.) Hier wird Natorps exklusiv-erkenntniskritische Deutung der cartesischen Philosophie eindrucksvoll vertreten und die Anwendung der Methode auf die Gebiete der analytischen Geometrie, der Mechanik und speziellen Physik dargetan. Descartes fordere eine allgemeine Logik der Relationen, die der Betrachtung der einzelnen Objekte vorausgehe; im immanenten Charakter ihrer Erkenntnisse sei die mathematische Analysis Vorbild aller wissenschaftlichen Methodik, von ihr gehen seine Grundlegung der analytischen Geometrie und weiterhin die Richtlinien seiner Physik aus. Aufs schärfste scheidet sich so „das neue Ideal des Begreifens der Phänomene von dem scholastischen Verlangen nach Ergründung der Wesenheiten der Dinge". Unsere

exakten Begriffe und Grundsätze mögen vielleicht nicht die Norm des absoluten Seins darstellen: in jedem Fall aber müssen sie das leitende Kriterium aller unserer Urteile über Existenz bleiben. Überall entdeckt die Methode unter den besonderen Gegenständen den gemeinsamen Grundcharakter des Wissens; die Synthesen der Natur nehmen wir in der Synthese einfacher gedanklicher Elemente vorweg. Die Erfahrung selbst wird zur Bewährung der Aktivität des Geistes: allgemein baut der Gedanke aus den Materialien der Mathematik eine „mögliche Welt", deren Konstruktion er in aller Wirklichkeit bewahrheitet findet. Das Fundament der Physik ist somit fest gegründet; erst in ihrem Ausbau geht Descartes fehl infolge seiner Ansicht, daß eine völlig erschöpfende Kenntnis der Wirklichkeit zu gewinnen sein müsse. Da nun Logik und Methodik der Gesetze nicht die Existenz der Dinge verbürgen können, gerät die Betrachtung auf den Weg der Metaphysik. Somit ist es eine Grundfrage der Erkenntnis, die ihn zum Gottesbegriff führt, zur Wiederaufnahme des ontologischen Arguments der Scholastik: „Der Absolutismus seines Wahrheitsbegriffs führt ihn zum Absolutismus des Seinsbegriffs." Indem aber der Begriff des Unendlichen durch seine Verwendung für ein jenseitiges Sein aus dem System der immanenten Erkenntnisse ausscheidet, erfährt zugleich das Verhältnis von Denken und Sein eine völlige Umkehrung: die Wahrheiten der Geometrie und Logik sind nur gültig kraft der Bestätigung durch ihren metaphysischen Daseinsgrund. Der bloße Akt der Beziehung auf ein äußeres Objekt wird in ein unabhängiges Dasein umgedeutet. So mündet diese Philosophie, die mit der Frage nach den Grenzen der Erkenntnis begann und der Ersetzung des Substanzbegriffes durch den Funktionsbegriff recht eigentlich zum Durchbruch verhalf, schließlich in die Probleme von Seele und Gott.

In möglichst wortgetreuer Wiedergabe ist hiermit das Bild der Philosophie Descartes' vorgeführt, wie es sich im Lichte neukantischer Auffassung darstellt. Von dieser völlig abhängig ist in ihren erläuternden Abschnitten, namentlich in dem gehaltvollen Kommentar zu den Meditationen, die verdienstliche deutsche Ausgabe der philosophischen Hauptwerke von Artur Buchenau (Leipzig 1905—1911). Sie umfaßt in fünf Teilen: die Abhandlung über die Methode, Regeln und Erforschung der Wahrheit, Meditationen, Prinzipien, Leidenschaften der Seele.

Gegenüber diesen systematischen Auslegungen tragen die anderen hier zu erwähnenden Publikationen den Charakter objektiver historischer Untersuchung. Eine durch die neuen Brieffunde veranlaßte Einzelfrage erörtert Georg Frhr. von Hertling in der Akademie-Abhandlung „Descartes' Beziehungen zur Scholastik" (München 1898): nach Aufzeigung von Descartes' vielfach wechselnder Stellungnahme zur bisherigen Schulphilosophie und ihren Vertretern legt er die Gesichtspunkte dar, unter welchen von einem inhaltlichen Zusammenhange seiner Lehre mit der Scholastik gesprochen werden kann, wie ein solcher in der Verwertung der schulmäßigen Terminologie, in der Übernahme allgemein geläufiger Bestandteile der scholastischen Philosophie, im gelegentlichen Zusammentreffen mit einzelnen Lehrmeinungen, nur in beschränktem Sinne in der Theorie von den eingeborenen Ideen vorliegt. — Die Gesamtdarstellung von Abraham Hoffmann (1905, Bd. 18 von Frommanns Klassikern der Philosophie) fußt vornehmlich in den Abschnitten über die Naturphilosophie auf umfassenderen Vorarbeiten des Verfassers; der Bedeutung von Descartes' mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien geht sie schon in der Schilderung seines Entwicklungsganges sorgfältig nach. — In zusammenhängender systematischer Folge führt durch die verschiedenen Gebiete der cartesischen Philosophie die reichhaltige, einigermaßen komplizierte Darstellung von K. Jungmann (1908). Von den mathematischen Gedankengängen, bei denen die Konzeption

der Universalmathematik besonders genaue Berücksichtigung findet, schreitet sie zu den Problemen der Erkenntnistheorie in allen ihren Verzweigungen fort und schließt mit der Charakteristik des Wesens der einzelnen Wissenschaften, unter ausführlichem Eingehen auf die Physik; in dem beigefügten Überblick über Entstehung und Inhalt der Werke wendet sich das Hauptinteresse den auf den kosmologischen Gesamtplan bezüglichen Fragen zu. Den „Grundton" von Descartes' Erkenntnistheorie bezeichnet Jungmann unter Ablehnung transzendentaler Gesichtspunkte als „empirischen Idealismus"[1], insofern bei ihm die Annahme einer direkten Einwirkung der vorhandenen Wirklichkeit auf das erkennende Subjekt mit der Anerkennung apriorischer Elemente grundsätzlich zusammenbestehe. — In selbständiger Ausführung tritt für den einheitlichen Charakter von Descartes' Weltanschauung ein die jüngst erschienene Monographie von M. Frischeisen-Köhler (1911, in dem Werke „Große Denker"): neben die rationale Methode der Wissenschaft und den durch sie erzeugten Grundriß des Wissens stellt sie gleichwertig „die abschließende Gewißheit von dem großen Zusammenhang, in welchem der Mensch sich mit der Welt und seiner Gottheit findet". Daß in der Entwicklung des Philosophen auf die systematische Wissenschaftsforschung die Beschäftigung mit den metaphysischen Problemen folgt und für die Gestaltung des Systems bestimmend bleibt, erscheint hier nur als Ausdruck einer inneren Notwendigkeit, die in seinem eigensten Lebensgefühl wurzelt. — Das französische Werk von O. Hamelin „Le système de Descartes" (herausg. von L. Robin, Paris 1911) ist der umfassendste systematische Beitrag zur Descartes-Literatur in dem verflossenen Zeitraum. Seine Eigenart besteht darin, daß es sämtliche Teile der cartesischen Philosophie nicht nur darstellt, sondern auch bei jedem Hauptprobleme alle Möglichkeiten der Interpretation nach ihrer Bedeutung und Tragweite eingehend diskutiert und zur Weiterentwicklung der Philosophie in Beziehung setzt. Auf Grund dieser allseitigen Betrachtung gelangt es durchgängig zu nachdrücklicher Hervorhebung der organischen Einheit des Systems; in Auseinandersetzungen, die sich speziell gegen die wertvolle ältere französische Darstellung von Liard (1882) wenden, betont es insbesondere die unlösbare Verflechtung der metaphysischen und methodologischen Grundlagen. Für die Auffassung vieler Einzelfragen wirkt Hamelins Buch durch seine gründliche, wenn auch nicht immer überzeugende Argumentation in hohem Grade anregend.

Hier ist schließlich nochmals die große Biographie von Adam hervorzuheben, da sie nicht nur das Leben, sondern auch die Lehre Descartes' nach ihren entscheidenden Zügen zeichnet. Den rein historischen Charakter seiner Forschung stellt der Verfasser auch bei seinen systematischen Untersuchungen in den Vordergrund; mit Recht darf er sein Buch als einen Beitrag zur Geschichte der Ideen in Frankreich im 17. Jahrhundert ansehen, denn seine Darlegungen über Entstehung und Inhalt der Werke erhellen ebensowohl die Bedeutung der Probleme für die Entwicklung des Philosophen wie das Verhältnis seiner Ansichten zur gesamten geistigen Bewegung des Zeitalters. Die gründliche Belehrung hierüber kommt vor allem den mathematisch-physikalischen Studien Descartes' zugute; mit größter Eindringlichkeit sind u. a. die verwickelten Erörterungen dargestellt, die der Discours zur Folge hatte. Die Grundlinien für das Thema „Descartes als Mathematiker", dessen abschließende und voraussetzungslose Behandlung durch das neue Material der Akademieausgabe dringend nahegelegt ist, hat teils Adam in den einschlägigen Partien seiner Biographie, teils Tannery in der reichen Fülle seiner Erläuterungen zu den Werken im wesentlichen herausgearbeitet.

[1] Vgl. über diesen Terminus Kants Bd. 5 des vorliegenden Werkes (5. Aufl.), bes. S. 588.

Namen- und Sachregister.



C. F. Wintersche Buchdruckerei.

